





Digitized by Google

Ad Simplicem usum Pr. Antonii
a Cassano.

voveo S. Apolloniæ jejunare in vigilia
ejusd: sub conditione: neque avenientur
tand. dentium conservo usq: ad an: 40 sanit.

by Google

PHILOSOPHIA
JUXTA INCONCUSSA, TUTISSIMAQUE
DIVI THOMÆ
DOGMATA,

Quatuor Tomis comprehensa.

Authore P. F. ANTONIO GOUDIN, *Lemovicensi, Ordinis Prædicatorum, Provinciæ Tolosanæ Alumno, in Sacra Facultate Parisiensi Doctore Theologo, & in Majori Conventu & Collegio Parisiensi ejusdem Ordinis Regente.*

Editio duodecima prioribus accuratior,

Juxta novissimam Coloniensem, ab Authore ex integro recensitam, emendatam, & figuris æreis illustratam, præcipuè ubi de modernis experimentis, & observationibus, atque recentiorum Philosophorum placitis, & systemate.

TOMUS QUARTUS.

Moralem & Metaphysicam complectens.



COLONIÆ,
Et denuò Neapoli. Typis Felicis Mosca. MDCCXXXII.
Sumptibus Bernardini Gessari. *SUP. PERM.*

INDEX TITULORUM
TOMI QUARTI.
TERTIA PARS PHILOSOPHIÆ, MORALIS.

DISP.

INDEX TITULORUM

6. Ra-

Finis Indicis Tomi IV.

TER-



TERTIA PARS PHILOSOPHIÆ ETHICA, seu MORALIS.

PRÆFATIO.

IN hac Philosophia Parte non utar longa commendatione rerum, de quibus dicturi sumus. Ex ipso enim titulo patet, eam occupari circa notitiam Morum, id est, circa artem bene rectéque vivendi, quâ nihil in scientiis præstantius, ac utilius esse potest. Unde ab Antiquis appellata fuit Georgica, id est, Agricultura, Animi, quòd ut agrorum cultura illos ex se aut steriles, aut infelicium duntaxat plantarum feraces, exercendo, curando, artificiosèque tractando, non ornatiores modò efficit, sed utilium, suaviumque fructuum multiplici proventu felices; sic Ethica humanum Animum sine cultu rudem, agrestem, squallidum, hirtescentem, horrentemque vitiis, non modò præceptis suis informando politiorem, mitiorem, ornatioremque efficiat; sed etiam virtutum, quibus nihil in humanis exoptabilius, formosiusque exsistit, uberrimo fructu cumulatum. Quæ ars quàm cæteris præstet, satis omnes norunt; illeque luculenter indicavit, qui in modum oraculi edidit, ut quisque seipsum agnosceret, eâ compendiosâ voce, quid homini potissimùm expediret, comprehendens. Et planè dedecet sollicitam in cæteris scrutandis Mentem, in propriis negotiis cæcutire non turpi tantùm, sed per-

perniciosâ quoque socordiâ: cùm cæterarum rerum cognitio curiosa prope magis sit, quàm necessaria; vivendi verò ars & notitia fax sit homini ad virtutem & felicitatem pergenti, quæ nisi præluceat, ut navis in cæca tempestate agitata, non errori modò, sed etiam certissimæ ruinæ exponetur. Maximè cum nemo casu, bonus, ac verè felix evadere possit, sed ea virtutis, qua boni felicesque sumus, prima conditio sit, ut quis sciens operetur. Age igitur tam necessariam, tam fructuosam scientiam aggrediamur, & cùm superiori Philosophiæ parte de Anima rationali, deque potentiis ejus dixerimus, nunc qua arte seipsum, suosque motus regere, formare, tractareque debeat, ut benè feliciterque vivat, paucis aperiamus. Sed cùm eorum, quæ ad Moralem pertinent, maximam partem sibi Theologia jure vendicet, ingensque sit affinitas inter res Morales & Theologicas, ne, ut ajunt, saltemus extra chorum, & intempestivè falcem in alienam messem mittamus, ita stylus nobis temperandus est, ut nihil aliud de Moribus differamus, quàm quòd ex naturalibus principiis humanæ rationis lumine deduci potest. Id nempe discutiendum propriè spectat ad Philosophum, nec in alio argumento accuratiùs diligentiùsque insudarunt antiqua illa Philosophiæ lumina, Socrates, qui, ut notat Cicero, Philosophiam in rebus naturalibus morosiùs hærentem ad mores primus inter Græcos deduxisse videtur, eamque devocasse è cœlo, & in urbibus collocasse, & in domos etiam introduxisse, & coegisse de vita & moribus, rebusque bonis, & malis quærere. *5. Tuscul. Plato in nulla re magis, quàm in hac parte Divinus. Aristoteles, in quo humana ratio, quousque in moralibus progredi posset, ostendisse videtur. Idque, ut mittam Stoicos pene nimia virtutis reos, si tamen nimia virtus esse posset quæ in medio consistit; Epicureos morum corruptores, potiùs quàm tractatores; Cynicos, quibus impudentia pro Heroica virtute fuit. Sed ad rem veniamus.*

QUÆ

QUÆSTIO PRÆAMBULA

De Objecto, Naturâ, Qualitate, Divisione Moralis scientiæ, deque idoneo ejus Auditore.

ARTICULUS UNICUS.

MOralis Scientiæ objectum esse Mores humanos ex ipso ejus nomine constat. Porrò quid sit Mos luculenter declarat D. Thomas 1. 2 quæst. 58. art. 1. *Mos, inquit, duo significat. Quandoque enim significat Consuetudinem, sicut dicitur* Actor. 15. Nisi circumcidamini secundùm morem Moysi, non poteritis salvi fieri. *Quandoque verò significat inclinationem quandam naturalem, vel quasi naturalem ad aliquid agendum: unde & etiam brutorum animalium dicuntur aliqui mores. Unde dicitur* 2. Machab. 11. *quòd* Leonum more irruentes in hostes prostraverunt eos. *Et sic accipitur mos in* Psal. 67. *ubi dicitur:* Qui habitare facit unius moris in domo. *Et hæ quidem duæ significationes in nullo distinguuntur apud Latinos quantùm ad vocem, in Græco autem distinguuntur: nam,* Ethos, *quod apud nos morem significat, quandoque habet primam longam, & scribitur ἦθος per η: quandoque habet primam correptam & scribitur ἔθος per ε. Dicitur autem virtus moralis à more, secundùm quod mos significat quandam inclinationem naturalem, vel quasi naturalem, ad aliquid agendum.* Hæc ille. Ex quibus constat, Mores hîc sumi pro inclinationibus, seu affectibus, aut à natura inditis, aut aliunde contractis, iisque non purè sumptis, & quales brutis etiam competunt, sed rationis judicio tractabilibus, & ad bonum, aut malum flexibilibus, quales duntaxat homini

propriè insunt, qui ex libertate in bonum, ac malum flexilis est, & ratione seipsum regit, cujus proinde actiones & affectiones propriè Moris nomine designantur. Verùm cùm tria distinguantur in objecto, materiale, formale, & ratio, sub qua; ut hæc breviter circa Moralem dilucidentur.

Dico 1. Objectum materiale Moralis sunt affectus, seu actus humani, formale verò est moralitas, cujus tales actus seu affectus sunt capaces; ratio verò, sub qua sunt prima principia practica.

Declaratur conclusio quoad singulas partes. Et in primis, quòd affectus humani (id est, quos duce ratione, ac libertate comite elicimus) sint objectum materiale Moralis, constat. Siquidem licèt actus illos aliquatenus attingat Physica, quatenus sunt vitales motus, eos tamen discutit Moralis, quatenus sunt subjectum boni & mali Moralis, proindeque eos habet, ut objectum materiale. Quòd vero Moralitas, seu, ut explicat S. Thomas in Proœmio Ethicæ, *ordo ille, quem ratio facit in actibus voluntatis*, sit formale objectum Moralis Doctrinæ, sic probatur. Objectum quidem materiale scientiæ est res, de qua agit. Objectum verò formale est illa ratio, quam in tali re considerat & discutit: Sed Moralis circa humanos affectus non considerat aliud, quàm moralitatem, id est, rationem boni & mali, seu recti & iniqui, quam induere possunt: Ergo moralitas est objectum formale Moralis. Porrò cùm ex objecto materiali & formali fiat unum objectum totale, id respectu Moralis aliud esse non potest, nisi Ens Morale, seu Actio Moralis.

Tertia conclusionis pars etiam suadetur. Ratio, sub qua cujuslibet scientiæ sunt principia, quibus suas conclusiones demonstrat: Sed Moralis suas demonstrat conclusiones per prima principia practica, quæ sunt purissimi luminis naturalis radii, quibus circa fugienda, eligendaque illuminamur: Ergo sunt ratio, sub qua Moralis. Horum verò principiorum habitualis cognitio vocatur *synderesis*, seu *synteresis*, à verbo Græco *συντηρῆσαι*, quod est *observare*, à quo *συντήρησις*, id est, *observatio*, eo quòd ille habitus sit instar vigilis cujusdam censoris omnes actiones observantis, malas perpetuò carpentis, ac reprehendentis, ideoque Impro-

probum animum tacitè corrodentis, vellicantis, flagellantis.

Ex hac conclusione intelligi potest, cur Moralis dicatur subalternari Physicæ. Quia scilicet, ut solent scientiæ subalternatæ, format suum objectum addendo aliquam differentiam objecto Physicæ. Physica enim considerat motus vitales, & inter alios, humanos affectus, præcisè secundùm quod motus sunt vitaliter ab anima procedentes. Moralis vero de iis agit non præcisè, ut motus vitales sunt, sed ut subjacent moralitati, id est, quatenus ad rationis regulas collati benè, vel malè fieri possunt.

Dico 2. Moralis est vera scientia à Prudentia realiter distincta.

Probatur prima pars. Siquidem Moralis ex certissimis principiis plures conclusiones evidenter deducit & demonstrat; imò evidentioribus ferè nititur principiis, quàm plures aliæ scientiæ. Quis enim adeo hebes, stupidus, protervus, qui neget homini secundùm rationem esse vivendum; pro gratia non rependendam esse injuriam; parentes colendos; æquum esse, ut unicuique, quod suum est, reddatur; virtutem, bonumque amari debere, malum, ac turpe fugiendum; & alia ejusmodi apud gentes etiam maximè incultas, barbaras, ac feras receptissima, quibus ut principiis Moralis Doctrina nititur: Ergo est vera scientia.

Probatur etiam secunda pars, quæ est contra Epicurum, pluresque alios, Moralem scientiam cum Prudentia confundentes. Primò. Scientia dividitur contra Prudentiam. Omnes enim quinque virtutum intellectualium species distinguunt, Intelligentiam, Sapientiam, Scientiam, Prudentiam, & Artem: Sed Moralis, ut jam diximus, est Scientia: Ergo distinguitur à Prudentia.

Confirmatur. Habitus diversi sunt, qui habent diversa principia, diversum objectum, diversos actus, diversa corruptiva: Sed hæc omnia diversa sunt in Scientia Morali & Prudentia: Ergo sunt diversi habitus. Probatur minor quoad singulas partes. In primis habent diversa principia; ut enim notat D. Thomas 1.2.quæst.58. art.5. principia Prudentiæ non sunt principia universalia sciendi, quid bonum sit, aut malum in communi, quod pertinet ad Moralem, sed principia particularia, qui-

bus judicatur, quid hic & nunc in particulari eligendum sit. Unde, ut ibidem ponderat Sanctus Doctor, fieri potest, ut quis scientificè noscat, quid turpe sit, & quid honestum; illudque fugiendum esse, hoc verò eligendum; & tamen in particulari imprudenter eligat turpe, & repudiet honestum, *Quatenus*, inquit, *hujusmodi universale principium cognitum per intellectum, vel scientiam*, (Moralem nempe) *corrumpitur in particulari per aliquam passionem; sicut concupiscenti, quando concupiscentia vincit, videtur hoc esse bonum, quod concupiscit, licèt sit contra universale judicium rationis*: Ergo Prudentia & Scientia Moralis nituntur diversis principiis.

Quòd etiam habeant diversum formaliter objectum, suadetur ex Aristotele 6. Eth. cap. 9. Nam licèt utraque respiciat agibilia, seu operationes voluntatis; attamen Moralis respicit illas in universali, ut scientificè cognoscibiles. Prudentia verò in particulari, ut hic & nunc operabiles, ac rectè regulabiles, seu ut dicit D. Thomas Quæst. 4. de Virtutibus in communi, art. 6. *Ad Scientiam* (Moralem scilicet) *pertinet universale judicium de agendis, sicut fornicationem esse malam, furtum non esse faciendum; sed ad Prudentiam pertinet rectè judicare de agibilibus singulis, prout sunt nunc agenda*: Atqui hæc duo in ratione objecti formaliter differunt: Ergo Prudentia & Moralis respiciunt objecta formaliter diversa.

Quòd verò habeant diversos actus, probatur. Actus Scientiæ Moralis est scire; vitiorum, virtutumque naturam subtiliter indagare, veraciter penetrare, evidenter demonstrare: unde Scientia Moralis utitur syllogismis logicalibus, quemadmodum & aliæ scientiæ. At verò actus Prudentiæ est ex bona finis intentione de congruis mediis judicare, ac quid eligendum sit præcipere: unde Prudentia non utitur syllogismis logicalibus, sed longè alterius generis, in quibus scilicet recta finis intentio est quasi major; Judicium verò medii assumendi, quasi minor; & Electio quasi conclusio: Ergo Prudentia & Moralis habent actus diversos.

Quòd demum habeant diversa contraria & corruptiva suadetur. Nam Prudentia corrumpitur affectu vitiis corrupto, quantumvis intellectus maneat circa agibilia illu-

lustratus: unde vir in Moralium rerum cognitione versatissimus potest esse imprudentissimus, si sit malus. Nam, ut rectè ait Aristoteles 2. Ethi. *Scire parùm, vel nihil prodest ad virtutem;* & rationem subjungit, *quia multi non operantur ea, quorum scientiam habent*, quod scilicet affectus vitiis depravetur, ac prudentiale judicium passionibus corrumpatur. At verò scientia Moralis non tollitur per vitia, sed per ignorantiam; ideoque vir pessimus potest esse in Moralibus doctissimus: Ergo scientia Moralis, & Prudentia habent diversa contraria, & corruptiva.

Dices. Prudentia est recta ratio agibilium, seu virtus intellectiva rationem rectificans circa agibilia: At idem Scientiæ Morali competit: Ergo idem sunt.

Respond. Distinguo: Prudentia est recta ratio agibilium, ut hic & nunc formaliter agibilia sunt, præcipiendo quid agendum sit, concedo; ut in communi scibilia sunt, speculando Rectum & Honestum, nego. Id enim proprium est Scientiæ Morali.

Instabis. In Mente idem est habitus docens & utens, ut de Logica diximus: Sed Moralis docet regulas morum, Prudentia iis utitur: Ergo idem habitus est, solo munere diversus.

Respond. Distinguo majorem: in speculativis, concedo; in agibilibus, nego. Nam nova & præcipua difficultas regularum actionis in ipso usu consistit; tum ob circumstantias particulares, tum ob passiones judicium particulare corrumpentes. Et ideo præter habitum Scientiæ, qui speculationem regularum dirigit, opus est alio, quo ratio practica firmetur ad earum usum in particulari, ne vel passionum præoccupatione seducatur, aut circumstantiarum varietate confundatur. Id verò spectat ad Prudentiam, quæ singulis attendit, & de his sincerè judicat: unde magis ex usu & bona voluntate pendet, quàm ex doctrina & mentis præstantia.

Dico 3. Moralis est Scientia omnino practica.

Probatur. Tum ex illius fine, qui est practicus, scilicet dirigere intellectum ad bene regulandas operationes voluntatis. Tum ex ejus objecto, quod est etiam aliquid practicum, scilicet ipsum opus voluntatis, ut induit ra-

tionem honesti & turpis, ac bene vel malè fieri potest à nobis. Tum demum ex ejus principiis, quæ sunt practica, utpote ad synderesim pertinentia, quæ est habitus primorum principiorum practicorum, sicut intelligentia est habitus primorum principiorum speculativorum.

Quantùm ad Divisionem hujus Philosophię Partis, secuti eundem ordinem sumus, quem tenuit Aristoteles, & quidquid circa Mores dicendum occurrit, sex Quæstionibus complectemur. Prima erit de Ultimo Fine Morum, seu de Felicitate. Secunda de Subjecto Moralitatis, scilicet de actibus voluntariis, ubi præcipuè de libertate agetur. Tertia de Passionibus, quæ participant Moralitatem, quatenus à recta ratione regulari possunt. Quarta de Bonitate & Malitia, quæ sunt Moralitatis species. Quinta de Virtutibus in communi, quæ sunt bonorum morum principia. Sexta de iisdem in particulari.

Verùm antequam ad Moralem Doctrinam accedamus, quidpiam dicendum est de idoneo ejus Auditore. Aristoteles in eo tres exigit conditiones. Primam ex parte intellectûs, nempe docilitatem, ut scilicet non exactam in Moralibus subtilitatem & Mathematicam certitudinem exigat, sed qualem natura rei patitur. Quippe, inquit lib. 1. cap. 1. *est hominis probè instituti tantam in unoquoque genere subtilitatem, ac tractationis exactitudinem desiderare, quantam rei natura recipit.* Cùm igitur, ut superiùs dixerat, *in iis rebus, quæ honesta, quæque justa sunt,* (id est, in Moralibus) *tanta sit dissensio, tantaque versetur erratio,* præcipuè ubi ad particularia fit descensus, *satis erit, si in illa rudem quandam veri formam adumbremus.*

Secundam conditionem requirit ex parte affectûs, ne scilicet afferatur ad hoc studium animus vitiis correptus, ac passionibus serviens, sed qui ratione suos affectus dirigat. Moralis enim Speculatio circa Actiones versatur, & ideo, qui malè afficitur circa Actiones, de Veritatibus Moralibus vix potest sincerè judicare, sicut gustus depravatus de saporibus: unde inanem, atque inutilem operam in audiendo insumet, nec ex eo studio, quem oportet fructum, reportabit.

Tertiam demum exigit conditionem ex parte ætatis, ne scilicet, qui in hanc Scientiam incumbit, sit juvenis, sed maturus & gravis. Tum, quia juvenes sunt, actionum mo-

moralium adhuc imperiti. Tum quia passionibus in hac ætate fervidis, nondum satis robusta ad eas frænandas ratione, obtemperare solent. Verùm quia, ut ægregiè notat Aristoteles, quòd juvenis sit ineptus ad Moralem scientiam, *Culpa non est in ætate, sed in eo, quòd passionibus deordinatis convenienter vivat, & quidquid libuerit, effrani animo persequatur;* ideo cùm apud Christianos virtuti militet omnis ætas, juvenesque timore Domini, ac gratiæ divinæ auxilio defectum rationis supplente, passiones suas frænare debeant & soleant, scientiæ Morali discendæ inepti habendi non sunt; ideoque Salomon in ipso doctrinæ moralis limine, id est, Prov. cap. 1. dicit se scribere, *ut detur parvulis astutia, adolescenti scientia & intellectus.*

QUÆSTIO PRIMA

De Ultimo Fine Morum, seu de Felicitate.

TRactationem Morum cum Aristotele auspicamur ab ultimo eorum Fine, quia hic est scopus *nobis*, ut Ille ait, *tanquam sagittariis propositus*, ad quem in omnibus collimare debemus; mensura & regula totius rectitudinis moralis; clavus vitam nostram dirigens, rectamque inter vitiorum procellas tenens, ac veluti Sidus Nauticum, cui intendendo vitæ cursus ab errore, ac naufragio securus sit; potiùs dixerim portum, ad quem hujusce vitæ nostræ navigatio suspirat & tendit. Unde licèt sit ultimus in assecutione, est tamen primus in intentione, proindeque in cognitione, quia nihil volitum, quin præcognitum; & ut sæpe advertit cum Aristotele D. Thomas, se habet in moralibus, sicut primum principium in specalabilibus, cujus cognitio præsupponi debet, tanquam cæterarum omnium fons, radix, & cardo. Quæ verò de Ultimo Fine, seu Felicitate, dicenda occurrunt, tribus

complectemur Articulis. In 1. agemus de Ultimo Fine secundùm se spectato. In 2. de Felicitate objectivâ, seu de re, cujus adeptio hominem felicem efficit. In 3. de Felicitate formali, seu de adeptione illius rei, qua homo felix efficitur.

ARTICULUS PRIMUS.

De Ultimo Fine Morum humanorum.

Actionum, quæ ab homine fiunt, pervulgata divisio est in *actiones humanas*, & *actiones hominis*. Actiones hominis dicuntur, quæcumque ab homine fiunt. Actiones verò humanæ sunt, quæ non solùm ab homine, sed etiam modo homini proprio fiunt. Porrò agendi modus homini proprius est, qui rationem, qua homines sumus, consequitur. Differt autem agens rationale ab aliis, quia cùm cætera instinctu impetuque naturæ ad suos actus abripiantur, agens rationale per intelligentiæ lumen & voluntatis libertatem se ipsum regit, de suis actibus per propriam deliberationem disponit, sicque illorum dominium habet: unde actio humana propriè dicitur, ut definit D. Thomas 1. 2. quæst. 1. art. 1. *Quæ ex voluntate deliberata procedit*, ratione scilicet præfulgente, ac in quem finem tendendum sit, ostendente; voluntate verò subsequente, ac non cæco naturæ impetu in bonum irruente, sed ex judicio rationis in id, quod expedire visum fuerit, se inclinante. Actiones verò, quibus alterutra deest conditio, id est, quibus aut rationis lumen non præfulget, aut voluntatis liber consensus non accedit, hominis quidem dici possunt, quippe ab eo fiunt; at non propriè humanæ, quia modo homini proprio non fiunt. Hujusmodi sunt motus primò primi, sic dicti, quòd rationis judicium antevertant; interni plerique passionum insultus, quos mens advertit, sed voluntas non approbat; membrorum varii motus, quos duce solâ imaginatione homo ciet, ut dum frigentes manus confricat, palpebras identidem claudit & aperit, cutem prurientem scalpit, &c.

Verùm quia intellectus in tantum præfulget voluntati, eamque movet & dirigit, in quantum ei bonum osten-

ostendit, in quod tanquam in centrum inclinatur, ut in eo motus suos finiat & quietet; ideo necesse est, omnem actionem humanam tendere in aliquem finem, qui si ulteriùs non referatur, dicitur *ultimus*; si verò ad alium ulteriorem ordinetur, dicitur *intermedius*. Porrò quomodo definiatur finis, quid sit agere propter finem, & quomodo cum omnia naturalia quadantenus agant propter finem, sola agentia intellectualia sese dirigunt in illum, proindeque magis propriè dicuntur *agere propter finem*; abundè dictum est in Physica 1. part. disp. 2. q. 6. de Causa Finali.

Hic solùm agemus de Ultimo Fine Morum, seu vitæ humanæ, circa quem quæri duo possunt. 1. An sit, & quid sit, seu quomodo definiatur. 2. An idem homo possit plures ultimos fines intendere, ac quomodo boni à malis in ultimo fine sibi præstituendo differant.

§. I.

An detur Finis Ultimus vitæ humanæ, & quid propriè sit.

Finis duobus modis *ultimus* dici potest. Primò secundùm quid, & respectu alicujus particularis negotii. Secundò simpliciter, respectu scilicet totius vitæ. In primis constat, in quolibet negotio dari aliquem ultimum finem, in quem tota ejus series tendat & terminetur; ut in Medicina, ejusque operationibus finis ultimus est sanitas; in studio scientiarum, cognitio veritatis; in bellicis expeditionibus, victoria & pax in dominio: habitâ enim sanitate quiescit sollicitudo Medici; veritate cognitâ, cessat inquisitionis studium; partâ victoriâ, & pace gloriosâ ac utili firmatâ, bellicæ curæ ac labores terminantur. Quæritur, an & totius vitæ sit aliquis ultimus finis, cujus adeptio appetitum omnino quiesceret, hominemque felicem constituat.

PRIMA CONCLUSIO.

NEcesse est dari aliquem totius humanæ vitæ finem ultimum. Ita Aristoteles hic, D. Thomas 1.2.q. 1.art.4. & communiter alii.

Probatur ratione D. Thomæ 1.2.q.1.art.4. Impossibile est, ut intentio hominis in dispositione vitæ procedat in infinitum in finibus: Ergo necesse est dari aliquem ultimum finem, in quo quiescat. Consequentia patet. Probatur antecedens. Tum quia generaliter in causis subordinatis procedi non potest in infinitum, ut probat Arist. 8.Phys.text.34. Tum specialiter, quia si daretur processus in infinitum in finibus, nullusque esset, in quo voluntatis intentio ultimò sisteret, nullus etiam esset, à quo voluptas primò moveri inciperet: Atqui necesse est dari aliquem finem, à quo primò voluntas moveatur, aliàs nunquam moveri inciperet: Ergo non datur processus in infinitum in finibus, sed debet esse aliquis ultimus, in quo voluntas tandem quiescat. Minor patet. Probatur major. Ultimum in assecutione, in quo voluntas quiescit, est primum in intentione, à quo moveri incipit; ut patet in consultatione Medica, quæ quia ultimò quiescit in sanitate obtenta, primò incipit ex sanitate intenta: Ergo nisi daretur aliquis ultimus finis, in quo voluntas ultimò quiesceret, non daretur aliquid primum in intentione, à quo voluntas primò moveri inciperet.

Confirmatur ratione Aristotelis hîc cap. 2. Nisi daretur finis ultimus humanæ vitæ, appetitus humanus esset irritus & inanis; Sed hoc dici nequit, cum omnis appetitus sit inclinatio impressa ex ordinatione primi moventis, scilicet Dei, qui nihil in cassum facit, nec frustra movet: Ergo datur finis ultimus vitæ. Probatur sequela majoris. Ille appetitus est irritus & inanis, qui nunquam satiari potest & pervenire, quò tendit: Atqui appetitus humanus nunquam satiari posset & pervenire, quò tenderet, si in nullo posset ultimò quiescere: Ergo esset irritus & inanis: Maximè quia omnis inclinatio ad bonum, est propter quietem in bono, quod ideo dicitur *finis*, quia quietando finit & terminat desiderium appetitûs: unde

ap-

appetitus, qui nunquam quiescere potest, sed quocumque obtento ulteriùs procedit, est irritus & inanis.

Obj. Humanum desiderium in nulla re plenè quiescit; Ergo non datur finis ultimus vitæ. Probatur antecedens ex ea inquietitudine, qua homines nunquam bonis expletus nova semper accumulare desideria videmus, ut avari nunquam satiantur divitiis, voluptuosi voluptatibus, ambitiosi honoribus, sed semper in infinitum in suis desideriis procedunt: unde Aristoteles E. Polit. cap. 6. dicit: *Infinito concupiscentia exsistente homines infinita desiderant*.

Resp. Nego antecedens. Ad probationem respondeo, hanc humani cordis inquietitudinem & novorum desideriorum accumulationem non probare, quòd non detur finis ultimus, in quo appetitus humanus quiescat, aut quòd ejusmodi homines non præstituant sibi aliquem finem ultimum in dispositione vitæ suæ: Sed solùm, quòd illum finem nunquam obtinent, quia in illis rebus eum quærunt, in quibus non est. Omnis enim homo sibi quidem præstituit aliquem ultimum finem, quo plenè obtento satiatus quiesceret; scilicet summum bonum, seu perfectam satisfactionem, ex cujus intentione primò ad operandum movetur. Sed quidam homines hanc perfectam satisfactionem, quam pro ultimo fine habent, in quibusdam quærunt, quæ ad illam minimè sufficiunt: quibus proinde obtentis non quiescunt satiati, sed usu ipso cognitâ eorum insufficientiâ iis spretis ad nova quærenda procedunt. Et hæc est radix inquietudinis cordis humani felicitatem in bonis perituris quærentis; hocque pacto cuncti pravi in infinitum procedunt. In nulla enim re quiescunt, sed novis semper desideriis æstuant; nec miserum cor eorum bonis concupitis magis expletur, quàm fabulosum Danaidum dolium aquâ.

SECUNDA CONCLUSIO.

Ultimus humanæ vitæ finis rectè definiri potest, Ille, quem propter se tantùm volumus, cætera verò propter ipsum. Ita definitur ab Aristotele lib. 1. Ethicorum cap. 1. à D. Augustino 19. de Civitate Dei, cap. 1.

Declaratur. In primis quòd ultimus finis propter se tan-

tantùm quæri debeat, palàm est; si enim ad ulteriorem ordinaretur, ultimus non esset. Quòd etiam cætera omnia ad ipsum referri debeant, suadetur. Primò quia primum in unoquoque genere est causa cæterorum: Sed ultimus finis est primus in intentione, ut ex dictis patet: Ergo est causa omnium, quæ intenduntur, seu ratio volendi cætera. Secundò appetitus omnia refert ad id, in quo solo ultimò quiescit; nisi enim referret ulteriùs, in illis ultimò quiesceret, ut de se patet: Atqui ultimus finis est, in quo solo ultimò quiescit appetitus: Ergo cætera debet tandem referre ad ipsum. Tertiò demum, ultimus finis plenè satiare debet appetitum, perfectè ipsi dominari, totaliter ei adæquari, aliàs non in illo ultimò sisteret, proindeque finis ultimus non esset: Atqui nec plenè satiaret appetitum, si aliquid ad ipsum non pertinens quæreretur; nec dominaretur totaliter affectui, si omnes ejus motus sibi non subjiceret; nec adæquaretur ei, si aliquid extra eum desideraretur, quod propter ipsum non quæreretur; Ergo ultimus finis est, propter quem cætera omnia volumus, quique proinde dicitur *felicitas*, seu *summum bonum*, eo quòd in se omnia bona colligere debeat, eoque possesso perfectè satietur appetitus.

Porrò qua ratione omnia referantur ad ultimum finem, seu beatitudinem, & quomodo amor illius sit fons, origo, & radix omnium aliorum affectuum, declarari ampliùs potest non solùm exemplo lucis, quæ, quia est primum summumque visibile, est ratio videndi omnia colorum discrimina; aut exemplo motûs cordis, qui, quia est primus vitæ motus, est causa à qua profluunt omnes vitales motus; sed adhuc longè præclariùs comparatione apud D. Thomam frequentissimâ intellectûs cum voluntate. Sic enim se habet amor ultimi finis in appetibilibus, sicut cognitio principiorum in intelligibilibus: unde sicut prima principia sunt prima cognita, ita beatitudo, seu finis ultimus primum volitum; Et sicut non assentimus particularibus conclusionibus, nisi quatenus cohærent cum primis principiis, ita nec volumus bona particularia, nisi quatenus connexa sunt cum ultimo fine, scilicet beatitudine; Et demum sicut cognitio principiorum movet ad omnes alias cognitiones, quatenus per eam illustrati, cætera intelligimus, ideoque radix est omnium cognitionum, immò cæteræ cognitiones non

sunt

funt nisi quædam illius primi luminis propagationes & diffusiones, ita primus ille beatitudinis amor movet ad alios amores, quatenus per illum excitati, ea, quæ ad ipsum ducunt, quærimus, estque prima omnium affectuum radix; immò cæteri affectus non sunt, nisi quidam illius primi amoris rami propagines ac diffusiones; seu lineæ, ab hac circumferentia natæ, & in ejus centrum, scilicet beatitudinem, terminatæ: unde præclarè Boetius 3. de Consol. Prosa 2. *Omnis Mortalium cura, quam multiplicium studiorum labor exercet, diverso quidem calle procedit, sed ad unum tamen beatitudinis finem nititur pervenire*. Et D. Augustinus l. 13. de Trin. cap. 5. *Omnes homines beati esse volunt, & hoc ardentissimè appetunt, & propter hoc cætera appetunt.*

Obj. Illi, *quorum Deus venter est*, ut loquitur Apostolus ad Philippenses. 3. habent fine dubio illum pro ultimo fine: Sed non referunt omnia ad ipsum: Ergo non est necesse, ut omnia referantur ad ultimum finem. Probatur minor. Qui enim fieri potest, ut ad tam vile, tam angustum, tam brutale bonum humana voluntas tam latè parens omnes affectus referat & coarctet?

Resp. Nego minorem; ob id enim dicuntur ab Apostolo habere ventrem, id est, voluptates ventris, pro Deo, quia cuncta aliquatenus ad ipsas referunt. Id vero quomodo fiat, facilè intelligetur, si rem altiùs repetendo annotemus, beatitudinem, seu perfectam appetitus satiationem esse finem ultimum omnium hominum. Licèt autem humanus appetitus tam latè pateat, ut solâ boni infiniti possessione satiari possit, homines tamen falsâ existimatione decepti plenam desiderii satietatem sæpe reponunt in rebus angustæ, umbraticæque bonitatis: ut avari in pecunia, voluptuosi in deliciis corporis, ambitiosi in honore; quatenus putant, in his rebus se sui desiderii perfectam quietem reperturos; & ideo, dicuntur eam habere pro Deo suo, id est, pro summo bono. Hujus verò miserrimè deceptionis radix est, quòd homo in hac mortali carne passionibus potiùs, quàm ratione agitur; *corpus enim, quod corrumpitur, aggravat*, id est, affectibus ex se natis trahit, *animam*: unde quid sibi bonum sit, passionum magis gustu, quàm rationis lumine sæpe determinat. Contingit autem, passionum aliquam ita vehementer intendi, ut cæteras opprimat, aut ad se trahat, sicque voluntati sola dominetur, quam ita excæcat,

eat, & coarctat, ut solum illius passionis bonum advertat & appetat; sicut oculus per foraminis angustias respiciens, ea solùm advertit, quorum species foramen admittit: unde sic coarctata voluntas illo unico bono obtento se perfectè felicem fore putat, ideoque omnem affectum ad ipsum dirigit, quòd præcipuè videre est in hominis profani amoris œstro perciitis. Verùm quando boni amati possessione passionis ardor sedatur, voluntas quasi laxato vinculo nativam ad amplitudinem redit, illiusque boni insufficientiam detegens nova quærit, quibus vastissimum desiderii hiatum explere possit. Et hæc est ratio, cur mali suam felicitatem in vilissimis rebus ponant, & tamen in nullo quiescere possint, sed novis semper desideriis æstuent.

§. II.

An Homo plures Fines ultimos habere possit; & quomodo in Fine ultimo sibi præstituendo mali à bonis differunt.

Quantùm ad primam tituli partem, non procedit de Fine ultimo quasi materialiter sumpto, pro re scilicet, in qua homo suam felicitatem reponit, debeatne esse una simplex, an possit ex pluribus sub una totali ratione boni perfecti apprehensis integrari. Quippe constat, homines ad suam perfectam felicitatem plura, eaque diversissima requirere, opes, honores, ingenium, delicias, &c. Sed procedit de Fine ultimo formaliter spectato, pro ipsa ratione summi boni, an scilicet rationem summi boni possit homo pluribus rebus ita tribuere, ut simul quamlibet divisim sumptam habeat pro ultimo fine.

PRIMA CONCLUSIO.

IMpossibile est, hominem plures ultimos Fines simul & semel habere. Ita D. Thomas 1.2.q.1.a.5.& communiter alii.

Probatur 1. Authoritate Christi Domini Matth. 7. dicentis, *Nemo potest duobus dominis servire*: Atqui finis ultimus est, qui totaliter affectui dominatur, ut ex dictis patet: Ergo idem homo non potest simul & semel habere duos ultimos fines.

2. Ex ipsa ultimi finis definitione, ac ejus proprietatibus. Finis ultimus est, qui ad nullum alium, sed ad quem omnia referuntur, qui perfectè satiat appetitum, qui est summum, ac plenum appetentis bonum: Atqui si homo duos ultimos fines haberet, ad neutrum eorum omnia referrentur, cùm saltem unus ad alium non ordinaretur; neuter perfectè satiaret appetitum, cum obtento uno, alius adhuc esset appetibilis, neuter esset summum, ac plenum appetentis bonum; ut enim arguit Boetius 3. de Consol. Prosa 2. *Summum bonorum cuncta intra se continet, quia si quid adforet, summum esse non posset; quoniam relinqueret extrinsecùs, quod posset optare* Ergo finis ultimus cujuslibet hominis non potest esse, nisi unicus.

3. Demum quod naturaliter appetitus, non potest esse nisi unum: Sed finis ultimus naturaliter appetitur: Ergo non potest esse nisi unicus. Major videtur certa, quia natura est determinata ad unum: unde sicut unius rei non est, nisi unica forma ad unam rei speciem determinata, ita nec nisi unica inclinatio naturalis ad unum finem tali formæ proportionatum. Minor verò declaratur. Nam licèt res, in qua reponendus est ultimus finis, non sit à natura determinata, attamen amor ultimi finis, seu beatitudinis est naturaliter inditus voluntati: siquidem ut egregiè arguit D. Thomas Qu. 16. de Verit. artic. 2. *Cùm natura in operibus suis bonum intendet, & conservationem eorum, quæ per operationem naturæ fiunt; in omnibus naturæ operibus semper principia sunt permanentia, immutabilia & rectitudinem conservantia*. Unde ut ait 1.2. qu. 17. art. 9. ad 3. *Principia oportet esse naturalia*: Atqui amor finis

finis ultimi eſt principium omnium affectuum : Ergo oportet, ut ſit naturaliter inditus voluntati, ſicut cognitio principiorum naturaliter ineſt intellectui.

Obj. Non repugnat, ut quis ſe felicem fore arbitretur, ſi aut ſummas divitias, aut ſummos honores obtineat: Ergo duos ultimos fines ſibi poteſt proponere.

Reſp. Repugnare, ut qui res duas ſibi appetibiles judicat, alterutrâ ſe ſummè felicem fore arbitretur. Nam unâ obtentâ, altera nihilominus ſollicitaret ejus affectum; immò jam ſollicitat in Hypotheſi.

Quantùm ad ſecundam tituli partem, in primis conſtat, omnes homines ſive bonos, ſive malos in hoc convenire, ut beatitudinem, ſeu perfectum, plenumque bonum appetant, ut ultimum finem. Certum eſt præterea ſecundùm rei veritatem, hoc bonum, hanc hominis beatitudinem in unica tantùm re poſſe reperiri, quamvis eam varii in variis requirant, quatenus, ut præclarè ait Boetius 3. de Conſ. *Cùm mentibus hominum verò boni ſit naturaliter inſerta cupiditas, ad falſa devius error adducit*. Supereſt igitur malos à bonis differre, non in appetitu beatitudinis, ſed in modo determinandi ſibi hanc beatitudinem, quatenus excæcato intellectu, depravatoque vitiis, ac paſſionibus affecto, illam in his rebus quærunt, in quibus non eſt, eâ re neglectâ, in qua verò eſt, & hoc modo quærunt, quo minimè debent, immò quo nequaquam reperient. Cæterùm, cùm in hac beatitudinis inquiſitione pravi homines, tot tamque diverſis viis procedant, & eorùm cor veluti æſtuoſum mare tot, tamque invicem pugnantibus cupiditatibus agitetur, difficile eſt, in his affectuum ambagibus hujus Labyrinthi filum adinvenire, & unum tot, tamque erraticis motibus ſcopum determinare, in quo & omnes mali conveniant, & à bonis differant. Porrò rem non diſcutimus de homine, ut elevato ad finem ſupernaturalem, & ſecundùm principia fidei, quo pacto ſpectat ad Theologos, ſed præciſè ſpectato in ordine naturæ, & quatenus eâ de re veritatem venari poſſumus ex principiis luminis naturali notis. Hoc poſito, ſit.

SE-

SECUNDA CONCLUSIO.

Differunt Mali à Bonis, quòd Mali sibi pro fine ultimo præstituant bonum proprium taxatum, non secundùm rationis regulas, sed juxta effrænis, depravatæque passionibus voluntatis libitum; proindeque in his rebus, in quibus minimè reperitur, quærendum: Boni verò è contra summum suum bonum, ac beatitudinem juxta rectæ rationis regulas sibi determinent, proindeque in illa re quærant, ubi verè reperitur. Quænam autem res illa sit, dicetur articulo sequenti. Unde finis ultimus Malorum est bonum proprium, *non absolutè*, sed *dissolutè*, quæsitum; finis verò ultimus Bonorum est bonum proprium, *non dissolutè*, sed *rectè*, *& conformiter ad regulas rationis spectatum*.

Conclusio desumitur ex Aristotele 9. Ethic. cap. 8. ubi postquam statuit, quemlibet maximè se ipsum amare, sibique bona procurare, inter bonos & malos illud discrimen statuit, quòd mali in procurando sibi bono *suis cupiditatibus*, *& affectibus*, *eique animi parti*, *quæ rationis expers est*, *obsequantur*, proindeque in bonis fallacibus, suam beatitudinem constituant, *in pecunia*, *in honoribus*, *in voluptatibus denique corporis*, *sibi ipsis majorem partem tribuendo*, *ac vendicando*: unde & à multitudine hominum, quæ ea bona magni æstimat, mali dicuntur φίλαυτοι, id est, *sui amatores*, eo quòd immoderatè hæc sibi procurent. At verò boni *res pulcherrimas*, *atque optimas sibi tribuant*, *sed ei sui parti*, *quæ principatum tenet*, id est, rectæ rationi) *gratificantes*, *& omnibus in rebus obtemperantes*. Ex quibus.

Probatur conclusio. Appetitus corruptus differt à recto, quòd cùm uterque bonum proprium quærat (quippe cùm omnis appetitus sit inclinatio in bonum proprium naturæ, à qua fluit) rectus omnes motus suos rationis ductu regat, pravus verò effræni licentiâ rationis metas exeat: Atqui mali in determinando sibi fine, & quærendo bono ducuntur appetitu corrupto, ideo enim mali sunt; boni verò appetitu recto: Ergo differunt mali à bonis, quòd mali sibi ultimum finem determinent in bono proprio non secundùm rectæ rationis regulas, sed

juxta

juxta pravæ voluntatis libitum taxato: boni verò in eodem bono proprio à recta ratione regulato.

Porrò quomodo voluntas hominis boni à charitate altiùs evectâ bonum proprium ulteriùs referat, in Divinum, quatenus est in se ipso, id est, quatenus est bonum ipsius Dei; & quomodo voluntas peccatoris quantumvis moralibus virtutibus instructi, postquam per peccatum exclusâ charitate à bono Divino, ut est in se, excidit, in bono proprio culpabiliter torpeat, expendere pertinet ad Theologiam.

Cæterùm, quod dixi in conclusione, malos repudiato rectæ rationis ductu in proprium bonum, ac felicitatem cæco impetu irruentes, eam in his rebus quærere, in quibus minimè sint reperturi; proindeque quidquid immoderatâ sibi satisfaciendi aviditate moliantur, semper inquietos, inanes, ac miserrimos remanere, non solùm sancti Prophetæ, ac sacri Doctores cælitùs edocti nobis vehementer inculcant, sed etiam solo rationis lumine, ac vi pervidit, luculenterque expressit Aristoteles 9. Ethicorum cap.4. cujus vero aureis characteribus inscribi digna non pigebit pro hujus articuli epilogo referre. Hujusmodi autem sunt. *Semper* (improbi) *secum pugnant ac diffident, aliaque volunt, alia concupiscunt. Ita enim spretis, ac rejectis, quæ sibi bona esse opinantur, jucunda sequuntur, & quæ sunt damnosa sumuntur* (quippe ut Poeta ait, *aliudve cupido, mens aliud suadet.*) *Propter ignaviam autem, ac desidiam ab iis agendis, quæ sibi optima ducunt, longè se removent, & cum multa facinora admiserint, propter improbitatem vitam oderunt ac fugiunt, sibique violentas manus inferunt. Quærunt, quibuscum dies totos ducant, seipsos autem fugiunt. Multa enim gravia, atque horrenda recordantur; taliaque rursus, cum soli sunt, exspectant; tantisper autem, dum cum aliis sunt obliviscuntur. Cùm sit nihil in eis amabile, nihil illius amicabilis affectûs, qui solet esse inter amicos, habent ad seipsos. Neque enim secum unà lætantur, neque unà dolent, sed in eorum animo discordia, ac seditiones concitantur, quatenus altera pars animi propter improbitatem, quia à quibusdam reprimitur, dolet,* (pars scilicet sensitiva) *altera* (pars rationalis scilicet, quæ judicat, abstinendum esse à malo) *interdum lætatur, & huc trahit altera, illuc altera, animum quasi discerpentes. Quod si fieri non possit, ut quis simul doleat, & lætetur, at certè pravus, paullo post, quòd læ-*

latatur sit, dolore conficitur, nolletque hoc sibi voluptatem attulisse. Malos enim assiduè actionum suarum pœnitet. Non videtur igitur homo malus ne in se ipsum quidem amico esse animo, quia nihil habet amabile. Ut tandem peregregiè concludit. *Quòd si ita affectum esse valde est miserum, acerrimâ contentione fugienda est improbitas, operaque cuique danda, ut sit vir bonus.* Cujus pacatissimam, jucundissimamque vitam paullo ante descripserat.

ARTICULUS SECUNDUS.

De Felicitate Objectiva, seu de re, cujus possessio hominem naturaliter felicem efficere potest.

CUM in felicitate duo sint, res, qua felices sumus, & consecutio illius rei; primum dicitur *felicitas objectiva*; secundum *felicitas formalis*. De ista inferiùs dicetur, de felicitate verò objectiva nunc nobis sermo est. Quamquam verò in ea totius Moralis cardo vertatur, utpote cùm sit omnium actionum finis, mensura, & præmium, in nulla tamen Philosophiæ parte vehementiùs erraverunt antiqui Philosophi lumine fidei destituti. Cùm enim formarent sublimem, magnificam, augustamque felicitatis ideam, nullum in his bonis, quæ in hominem cadere possunt, detegebant satis amplum, purum & excelsum ad tantum munus implendum. Unde, ut inquit D.Thomas 3. cont.Gent. cap. 48. *Magnam hinc inde patiebantur angustiam eorum præclara ingenia*, nec, quò se verterent, satis in promptu habebant. Quidam hominem exactè felicem esse posse desperantes, eam vitam beatam dixerunt, non quæ bonis undique afflueret, sed quæ minùs misera esset. Quorum nomine Plinius, *Si verum judicium ferre volumus*, inquit, *ac repudiata omni fortunæ ambitione decernere, mortalium nemo est felix. Abundè igitur atque indulgenter fortuna decidit cum eo, qui jure dici non infelix potest. Nam*, inquit Cicero 5 Tuscul. *ut quæstuosa mercatura, fructuosa aratio dicitur, non si altera semper omni damno, altera omnis tempestatis calamitate semper vacet; sed si multo majori ex parte extistet in utraque* fe-

felicitas, sic vita non solùm si undique referta bonis est, sed si multo majore & graviore ex parte bona propendent, beata rectè dici potest.

Sed animosiores hac in parte Stoici, ut plenam felicitatem homini vindicarent, certissimè adstruebant, virtutem esse summum bonum, vitium verò summum, immò unicum malum; proindeque sapientem, id est, omni virtutum dote ornatum virum, etiam in Phalaridis tauro, ac exquisitissimis doloribus esse perfectè felicem. Quidam felicitatem perfectam reponebant, in tranquillitate animi, quam Democritus εὐθυμίαν, seu εὐεστὼ appellabat, quasi *bonum animi statum*. Heraclitus verò εὐαρέστησιν, id est, *placabilitatem*, seu *pacationem animi*. Pyrrho autem ἀταραξίαν, *statum animi imperturbabilem*, & qualem magnificè describit Horatius 3. Carm. Ode 3. His verbis:

Justum & tenacem propositi virum
Non civium ardor prava jubentium,
Non vultus instantis tyranni
Monte quatit solidâ, nec Auster
Dux inquieti turbidus Adriæ,
Nec fulminantis magna Jovis manus.
Si fractus illabatur orbis,
Impavidum ferient ruinæ.

Anaxagoras, Possidonius, Herillus, Pythagoras, & alii ad felicitatem principaliùs exigebant rerum Cognitionem, ac Contemplationem. Aristoteles verò, cùm Contemplationi, ac Virtuti primas daret, addebat præterea bona fortunæ & optimum corporis statum. Aristippus & cum eo Cyrenaici cæteris omnibus delicias corporis præferebant; quem brutalem errorem multi è vulgo pravorum in praxi sequuntur, cùm alii divitias & voluptates, alii honores & imperia, ut præcipua bona consectentur. Immò, quasi homines ad se ipsos excruciandos geniti essent, quisque solet in iis felicitatem reponere, quæ sibi cùm desint, in aliis admiratur: ut ignari in scientia, pauperes in divitiis, ægroti in sanitate, subditi in principatu, &c.

Demum ne singula memorem, notissimum est, Epicurum vitam beatam in Voluptate reposuisse; quam verò intellexerit, an animi, an corporis, an utriusque,

que, nihil attinet discutere. Unum adnotare juvat, illum ut puriores pararet voluptates sive bonis, sive malis, illa omnia convellere fuisse conatum, quibus fruitio voluptatis turbari solet. Unde negavit vigilantem supra nos Dei Providentiam, cujus formidabilis censura & ultor oculus lancinat inter ipsas delicias corda malorum. Omnia naturæ opera retulit ad ludum Atomorum, ut ea securiùs spectaremus, nihil ex tam innoxiis causis formidantes. Mortis pavorem cunctas vitæ delicias amaritudine diluentem avertere studuit, dicendo, eam esse nihilum, & post ipsam nihil nostri superesse, quo dolere possimus, proindeque non magis timendam, quàm somnum. Unde consequenter pœnas malis in altera vita paratas in fabulis habuit. Uno verbo in tota sua Philosophia huc collimavit, ut omnem animi anxietatem, laborem, curam, pavorem, dolorem vel penitus aboleret, vel saltem deliniret; efficeretque, ut homines præsentis vitæ usuram, quoad Natura concedit, jucundè, blandèque carperent, ut pereleganter describitur Sapientiæ 2. aut, ut rem dicam breviùs, ut securè impii essent. Verùm, ut his omnibus sententiis, quatenus veritati obstant, confutatis, vera sententia stabilitur,

§. I.

Felicitatem Hominis in nullo bono creato posse consistere.

PRIMA CONCLUSIO.

Felicitas hominis non consistit in divitiis. Conclusio est contra Avaros, qui tantâ curâ opes sectantur, ut eas quasi pro summo bono habeant: unde Apostolus, vocat avaritiam, *simulacrorum & idolorum servitutem.*

Probatur ratione D. Thomæ 1. 2. quæst. 2. artic. 1. Divitiæ aliæ artificiales sunt, ut denarii: aliæ naturales, ut frumentum, vinum, &c. Primæ sunt propter secundas, secundæ verò propter vitæ substen-

ta-

tationem : Ergo neutræ sunt finis ultimus, sed tantùm media ad aliquem finem, scilicet vitæ substentationem. Unde annumerantur inter bona utilia, quibus repugnat ratio finis ultimi, ac beatitudinis.

Confirmatur 1. Bonum hominis consistit magis in retinendo beatitudinem, quàm in emittendo ipsam. Sed sicut Boetius 3. de Consol. dicit, *Divitiæ effundendo magis, quàm coacervando meliùs nitent; siquidem avaritia semper odiosos, claros facit largitas*. Unde comparantur fimo, qui dispersus prodest, agros impinguando, coacervatus verò fœtet: Ergo in illis beatitudo non consistit.

2. Pecunias consequitur cura servandi, sitis augendi, timor amittendi. Præterea segnitiei fomenta sunt, litium rixarumque incentiva, scelerum irritamenta, virtutis impedimenta; ideoque à Christo spinis comparantur, quæ virtutum sementem suffocant; immò sæpe, ut dicitur Ecclesiaste 5. *Conservantur in malum domini sui*, nec unquam ejus appetitum satiant; sed quæ quidem habentur, contemnuntur, quæ non habentur, anxiè quæruntur. Unde præclarè Bernardus, *Impossibile est, cor satiari auro, sicut nec corpus aura*: Ergo non faciunt felicem suum possessorem, sed potiùs famelicum.

3. Demum, ut omnes concedunt, felicior est pauper sanus, quàm dives podagrâ, aut aliis doloribus lancinatus: hic enim vellet sanitatem totis thesauris coemere. Immò pauper Aglaus Psophidius in Arcadiæ angulo parvum, seu annuis victibus sufficiens prædium sine ulla cupiditate colens, Gyge regê amplissimo felicior habitus est ab Oraculo, ut refert Plinius lib. 7. cap. 48. Et ne plura commemorem, nullus est, qui Respublicas Romanam, Lacedæmoniensemque beatiores fuisse non arbitretur, cum sine divitiis ista Græciæ, illa magnæ Orbis parti virtute armisque imperaret, quàm cùm succedentibus divitiis, ac earum pedissequis vitiis utraque labefactata est: Ergo divitiæ ad felicitatem hominis non conferunt.

Objici posset pro avaris. Illud videtur esse summum vitæ humanæ bonum, quod maximè dominatur affectui hominum, & in quo cætera humana bona continentur: Atqui divitiæ maximè dominantur affectibus

bus hominum, juxta illud Ecclesiaste 10. *Pecuniæ obediunt omnia*. Et aliud ex Poeta tritum:

> . . . . . . *Quid non mortalia pectora cogis*
> *Auri sacra fames?*

Similiter in divitiis cætera humana bona quadantenus continentur; unde Aristoteles 5. Ethicorum *Ad hoc*, inquit, *nummus inventus est, ut sit quasi fidejussor habendi pro eo, quomodocumque homo voluerit*. Quod luculenter expendens Horatius Serm. lib. 2. satyrâ 3. ait:

> . . . . *omnis enim res,*
> *Virtus, fama, decus, divina, humanaque pulchris*
> *Divitiis parent, quas qui construxerit, ille*
> *Clarus erit, fortis, justus, sapiens etiam, & rex,*
> *Et quidquid volet.*

Ergo divitiæ sunt maximum hujus vitæ bonum.

Resp. Divitias dominari solùm affectibus, stultorum, qui venales animas habent. Nam vir sapiens, ne minimum quidem turpe admittet propter cupiditatem divitiarum, ut videre est, non solùm in veris Christianis, qui cælitùs sunt edocti, *Beatos esse pauperes spiritu*, sed etiam in pluribus Antiquis, qui solo rationis lumine illustrati animum à divitiarum corruptela immunem servaverunt, ut patet in Lacedæmoniis & Antiquioribus Romanis. Adde, quòd ejusmodi divitiarum dominium in animos hominum non est blandum, dulceque imperium, quale summum bonum decet, sed dura quædam tyrannis, quæ mentem miserè opprimit, & sexcentis malis reddit obnoxiam: nam, ut ait Apostolus, *radix omnium malorum cupiditas*. Unde avari comparantur servis illis, qui apud Æthiopes Macrobios aureis catenis vinciebantur, quos eleganter Tertullianus vocat *tanto miseriores, quanto ditiores*. Quæ verò bona in divitiis contineri dixit Aristoteles, sunt solùm venalia, id est, minora: nam spiritualia vendi non possunt, ut scientia & virtus. Unde Salomon Prov. 17. *Quid prodest stulto habere divitias, cùm sapientiam emere non possit*. Quod verò satyricè, ironicè dixit Poeta, divitem esse justum, sa-

sapientem, &c. intelligendum est non secundùm veritatem, sed secundùm adulationem; quatenus homines blandiendo divitibus, eis virtutes & dotes tribuunt, à quibus longissimè absunt.

SECUNDA CONCLUSIO.

Felicitas hominis non consistit in honoribus. Conclusio est contra ambitiosos, qui honoris causâ cuncta moliuntur.

Probatur tribus momentis. Felicitas debet esse in eo, qui felix est, tanquam bonum ipsi intrinsecum: Arqui honor est in honorante, & non in eo, cui defertur respectu cujus est tantùm denominatio extrinseca nihil in eo boni ponens: Ergo non eum felicem efficit.

2. Honor est duntaxat testimonium excellentiæ, quam non facit, sed supponit, cuique quasi tributum & appendix accedit: Sed felicitas est bonorum excellentissimum: Ergo honor eam non facit, sed supponit.

3. Bonum, quo felices sumus, debet esse solidum, ac stabile; Sed honor est instabilis & inanis, utpote qui pendet ex opinione hominum. Unde Jacobi 4. comparatur *Vapori ad modum apparenti*, & Sapient. 2. *Umbræ transeunti*, & Danielis 2. *Marinis fluctibus*: immò, ut inquit Seneca ad Polybium, *Honores cum labore possidentur, cum invidia conspiciuntur, eosque ipsos, quos exornant, onerant & premunt*: Ergo felicitas non consistit in honore.

Dices. Beatitudo est præmium virtutis, ut ait Aristoteles 1. Ethicorum: Sed ut idem dicit 4. Ethicorum, honor maximè videtur esse id, quod est præmium virtutis: Ergo est ipsa felicitas.

Resp. Cum D. Thoma 1. 2. qu. 2. a. 2. *quòd honor non est præmium virtutis, propter quod virtuosi operantur; sed accipiunt honorem ab hominibus loco præmii, quasi à non habentibus ad dandum majus*. Sicut Rex Persarum à quodam paupere haustam utrâque volâ è fluvio aquam pro dono libenter acceptasse fertur. Si autem propter honorem fieret opus, jàm non esset virtus, sed magis ambitio: Unde qui sincerè virtutem colit, etiam dispendio famæ & honoris rectè operatur, ut videre est in Apostolis, qui ibant gaudentes à conspectu concilii, quoniam digni habiti essent pro nomine Jesu contumeliam pati.

TER-

TERTIA CONCLUSIO.

FElicitas non consistit in gloria & fama. Conclusio videtur esse contra Antiquitatis dictos Heroas, qui gloriæ & famæ gratiâ cuncta gerebant.

Probatur 1. Felicitas debet consistere in bono solido & vero. Sed, ut ait Boetius 3. de Consol. Prosâ 6 gloria fallax sæpe & turpis est. *Plures enim magnum sæpe nomen falsis vulgi opinionibus abstulerunt, quo quid turpius excogitari potest! nam qui falsò prædicant, suis ipsis necesse est erubescant:* Ergo in illa non consistit felicitas.

2. Gloria, ut ait Ambrosius, est *clara cum laude notitia*, cujus fama est quædam divulgatio. Notitia autem Divina est quidem causa rerum, ideoque in ea, ut in causa vera felicitas consistit: unde D. Francisci effatum, *Domine, tantum unusquisque est, quantus tibi apparet*. At verò humana notitia causatur à rebus: unde bonos non facit, sed supponit, si vera sit; si autem falsa, ad felicitatem nihil, sed infelicem reddit eum, qui propriæ conscientiæ testimonio confusus, de ea veluti de falso teste erubescit: unde, qui verè sapit, famam non quærit, *sed etiam in nemore solus*, ut inquit Plato, *aut Gygis annulo protectus virtuosè agit*.

QUARTA CONCLUSIO.

FElicitas hominis non consistit in potestate.

Conclusio est contra quosdam Politicos, qui summum hominis bonum in principatu collocantes, divina humanaque huic fini inservire cogunt, juxta illud à Cæsare usurpatum ex Euripide: *Si violandum est jus, regnandi causâ violandum est; cæteris rebus pietatem colas.* Unde antiqui Romani, quorum Respublica ex latitudine dominii felicitatem suam æstimabat, sancita religiosè fœdera, cum dilatando imperio obstrarent, callidis interpretationibus corrumpebant, uti & nunc Turcæ faciunt.

Probatur 1. Felicitas omnem sollicitudinem & me-

tum abigere debet: Sed potestas animum potiùs innumeris curis & pavoribus lancinant, ut egregiè indicavit Dionysius Siciliæ Tyrannus; se ipsum computando homini inter lautissimas dapes epulanti, cujus capiti gladius tenui filo vix retentus, & tantùm non cadens impenderet: Ergo potestas non felicem, sed miserum hominem efficit, ut de Curru Solis imperito Phaetonti concesso ait Ovidius:

. . . . Hoc vero nomine pœna,
Non honor est.

Quod etiam egregiè Boetius 3. de Cons. his verbis expressit: *Potestas sollicitudinum morsus expellere, formidinum aculeos vitare nequit. Felicem censes, cui Satellites latus ambiunt, qui quos terret, ipse plus metuit?*

2. Potestas se habet per modum principii procurantis felicitatem alienam; dat enim jus applicandi alios, & instituta est, ut dicit Apostolus, à Deo propter bonum Reipublicæ, malorum punitionem, bonorum protectionem: Ergo ipsa non est felicitas, sed potiùs medium quadantenus inserviens felicitati.

3. Felicitas firmat hominem in bono: Atqui potestas se habet indifferenter & ad bonum, & ad malum, ut patet in bonis & malis Principibus: Ergo non constituit felicitatem.

4. Vel principes abutitur potestate, vel bene utitur. Si abutatur, dominium est ei muscipula, & certissimæ ruinæ occasio; ut patet in Tarquiniis, Cæsaribus, Dionysiis, &c. Si verò bene utatur, dominium est ipsi labor & onus, ut patet in Moyse, Lycurgo, Solone, Codro, &c. Vulgus tamen princeps putat felices, quia videt solùm exteriorem splendorem. Qui verò secretum cordis norunt, infelicissimos reputant, & veluti ea Antiquorum simulacra, quæ exteriùs aurum erant, interiùs verò lutum. Hinc contemptus regni apud sapientes frequens, ut patet in Numa Pompilio, qui non nisi per vim regnum suscepit; Anacharsi Scytha, qui Philosophiam regno anteposuit, idque ut sexcentos alios mittam.

Præter has rationes, quatuor aliæ generales expendi possunt ex D. Thoma 1 2. q. 2. art. 4. ad probandum in nullo præfatorum consistere felicitatem.

1. Fe.

1. Felicitas excludit omne malum, ideoque non nisi in virum bonum cadit: Sed divitiæ, honores, gloria, & potestas, sunt munera cæcæ fortunæ, malis sæpius, bonis rariùs concessa: Ergo non constituunt veram felicitatem.

2. Felicitas sola homini sufficit. His autem demptis plura desunt, ut sanitas, robur, scientia, virtus.

3. Ex beatitudine nemo fit pejor. Ex his verò plures deteriores evadunt. Honores enim mutant mores, ut patet in Heliogabalo, Tiberio, &c. Divitiæ sæpe cedunt in malum possessoris sui, ut videre est in Crœso, Crasso, Romanis, & Lacedæmoniis, quorum urbes paupertas excoluit, ac servavit, opes verò perdiderunt. Principatus etiam est sæpe causa ruinæ & mortis, ut patet in Julio Cæsare, & omnibus ferè Cæsaribus. Gloriæ demum, seu famæ amor sæpe ad peccatum inducit, ut videre est in Lucretia, quæ quamvis maximè pudica, ne tamen servili concubitu falsò infamaretur, vero consensit adulterio: & Empedocles, ut Deus haberetur, in Ætnæ voragines se sponte præcipitem dedisse fertur.

4. Tandem felicitas consistit præcipuè in bonis stabilibus & internis animæ, quæ dignior hominis pars est. Prædicta verò bona solùm externa sunt, arbitrio instabilis fortunæ versatilia, &, ut inquit apud Livium expertus Annibal, *innumeris casibus subjecta*. Unde plures prolapsi sunt ex principatu ad servitutem, ut Sedecias, Manasses, Perseus, Bajazeth, &c. E divitiis ad summam paupertatem, ut Belisarius, Crœsus, & Crassus ille, cui cùm pecuniæ magnitudo *locupletis* nomen dedisset, inopia *decoctoris* superlationem injunxit: *Itaque*, inquit Valerius Maximus, *turpi sugillatione non caruit, quia cùm egens ambularet, dives ab occurrentibus salutabatur*. E summa fama ad insignem ignominiam, ut Aman, & Sejanus. E florentissimis honoribus ad statum servilem, ut Dionysius Siciliæ Tyrannus, Annibal, &c. Unde pereleganter Valerius Maximus lib. 6 cap. 9. *Caduca nimium hæc fragilia, puerilibusque consentanea crepundiis sunt, quæ vires, atque opes humanæ vocantur. Affluunt, subitò, repentè dilabuntur; nullo in loco, nulla in persona stabilibus nixa radicibus consistunt, sed incertissimo flatu fortunæ huc, atque illuc acta, quos in sublime extulerunt, improviso cursu destitutos, profundo cladium miserabiliter immergunt*. Unde jure concludit. *Itaque neque existimari*,

neque dici debent bona, quæ ut inflictorum malorum amaritudine desiderium sui duplicent, propensiore favore delinitos, majore postea malorum cumulo opprimere solent. Haberi ergo ad summum possunt, ut ex se indifferentia; quippe quæ, ut sapienter dixit Terentius Heautontim. Act. 1. Scen. 2.

> . . . *Perinde sunt, ut illius animus; qui ea possidet.*
> *Qui uti scit, ei bona; illi, qui non utitur rectè mala.*

QUINTA CONCLUSIO.

IN voluptatibus corporis, immò in nullo corporis bono vera felicitas consistere potest.

Conclusio est contra Libertinos, qui animam immortalem, immò spiritualem negantes, solâ bona corporalia agnoscunt & sectantur; quod idem, saltem in praxi, sequuntur pravorum vulgus, præcipuè illi, quorum Deus venter est. Idem tenuisse videntur Epicurei, cùm & ipsi animam corporalem, mortalemque assererent: immò & Mahometes paradisum suum ex gulæ, tactûsque voluptatibus fœdissimè confingens.

Cæterùm hic error non tam rationibus impugnandus esset, quàm sinceris deflendus lacrymis. Nam quis, quæso, siccis oculis recogitet hominem paullò Angelis minorem creatum, ad imaginem Dei factum, intellectu, quo nihil sublimius, capacius, ac excellentius in rebus est, præditum, ita brutescere, ut generosæ illius, divinæque scintillæ ad æterna & divina bona innato quodam impetu se se surrigentis ardore, ac vigore oppresso, porcorum siliquis, id est, abjectissimis, pecudibusque concessis delitiis, tanquam summo bono turpissimè inhiet. Verùm, ne quæstibus solùm res agatur.

Probatur conclusio rationibus. 1. Felicitas consistere nequit in perfectione rei ulteriùs ordinatæ: Sed corpus ordinatur ad animam sicut instrumentum ad artificem, materia ad formam, servus ad dominum: Ergo felicitas consistere nequit in perfectione corporis. Minor patet. Major etiam ex eo constat, quòd felicitas est ultima homi-

minis perfectio, quæ proinde debet illi competere secundùm præcipuam partem, & ad aliam nobiliorem non ordinatam.

2. Felicitas debet satiare omnem hominis appetitum: Sed bona corporalia non satiant omnem hominis appetitum: Ergo felicitas in eis non consistit. Major patet ex supra dictis. Minor etiam certa est. Cùm enim duplex sit in nobis vis appetitiva, intellectiva scilicet & sensitiva, bona corporalia satiant solùm sensitivam.

3. [illegible] intellectum apprehendat bonum universale, & tempore non circum[illegible] num ac stabile, non potest quietari ejus appetitus bonis particularibus & extemporaneis: Sed bona corporalia sunt admodum instabilia, & cùm sint infima in rerum ordine, non nisi dispersam, divisam, diminutam, particularemque bonitatem capiunt: Ergo in illis felicitas hominis esse non potest. His rationibus utitur D. Thomas 1. 2. q. 2. a. 5. & Opusc. 2. p. 2. c. 9.

Confirmatur præcipuè quantùm ad voluptates corporis. Tum quia turpes sunt, & de quibus homo naturaliter erubescit. Tum quia, cùm ut plurimùm sine crimine non gustentur, relinquunt post se amaros pœnitentiæ aculeos: unde Boetius 3. de Consolat. Prosa 7. *Tristes*, inquit, *exitus esse voluptatum, quisquis reminisci suarum libidinum valet, intelliget*, & Apostolus ad Rom. 6. *Quem fructum habuistis in illis, in quibus nunc erubescitis?* Tum demum quia nec adesse possunt omni tempore, nec diuturnæ esse queunt, nec animum unquam explent, sed, dum habentur; fastidium sui afferunt, & dum usque ad satietatem percipiuntur, corpus labefactant, mentis lumen & vigorem extinguunt, gravissimisque incommodis usuram sui dividentes, vehementiùs affligunt, quàm delectaverint, ut de voluptuoso jure dixerit Augustinus Psal. 36. Conc. 1. *Etsi semper sic esset, plangendus esset*.

Adde tandem, quòd, ut inquit Boetius, si voluptates, cæteraque corporis bona beatos efficere possent, nihil causa esset, quin pecudes quoque beatæ esse dicantur; immò beatiores hominibus, cùm à multis brutis homo his in bonis superetur: ut ab Elephante in diuturnitate vitæ; à Leonibus in fortitudine; à Cervis in velocitate; & ne singula attingam, ab omnibus ferè in sanitate, quippe cùm corpus hominis & frequentioribus & gra-

gravioribus morbis urgeatur, quàm corpora pecudum. Immò voluptates corporis puriores, sincerioresque animalia, quàm nos, capiunt; utpote quas nec insatiabilis aviditas insufficientes efficit, nec verecundia turpes, nec pœnitentia amaras, nec nimietas fastidiosas, nec sollicitudinum, curarum, timorum importuna commixtio ingratas: Ergo vel dicendum, bruta esse hominibus feliciora, quod nullus, quantumvis brutalis, admittet; vel felicitatem in corporeis bonis minimè repositam esse.

[illegible] igitur prudens natura tam ardentem voluptatis, bonique sensibilis sitim hominibus indidit, si illa ad veram felicitatem non juvant, immò impedimento sunt: Videmus enim, hominem alacri impetu naturaliter currere ad voluptates, bonaque sensibilia; ad honesta verò & spiritualia cogi magis, quàm tendere.

Resp. Hominem etiam naturæ instinctu præferre bona animi bonis corporis; neque enim vel ipse Epicurus, quam se habere putabat sapientiam & virtutem, sensibilis voluptatis pretio vendere voluisset. Immò nec voluptatem sensibilem probat, nisi temperatam ratione, id est, nisi aliquis in ea boni honesti splendor eluceat. Unde ejus nomine pronunciat Torquatus apud Ciceronem lib. 1. de Fin. *Non posse jucundè vivi, nisi sapienter, honestè, justèque vivatur*. Quòd igitur spretis animi, rationisque bonis plerique hominum voluptati se totos dedant, in causa est non naturæ inclinatio, sed vel ignorantia, vel desperatio, vel rationis infirmitas. Quatenus animi bona, aut ignorantes, aut assequi desperantes, aut certè contra voluptatum illecebras tenere non valentes, ad bona corporis, quæ quotidie experiuntur, & in promptu se habere putant, quorumve blanditiis æger & puerilis eorum animus fallitur, totum suum impetum melioribus destinatum convertunt: ideoque illa vehementiore aviditate arripiunt, quàm pecudes ipsæ. Et cùm in eis minimè reperiant bonitatem ardori, ac spei suæ respondentem, conantur copiâ saltem compensare umbratilis bonitatis inanitatem. Hinc illa libidinum portenta ad insaniam & furorem usque prorumpentia. Atqui non id naturæ consilium fuit, cum necessaria mortalitati nostræ officia voluptate quadam condivit; sed potiùs horum laborem hoc lenimento mollire, nosque ut pueros blanditiis ad illa exercenda adhortari, inditâ interim ratione,

quæ

quæ & modum adhiberet, & nos melioribus genitos non debere languidarum instar pecudum hisce tam vilibus delectationibus inhærere admoneret.

SEXTA CONCLUSIO.

ETsi virtus ad felicitatem pertineat, attamen in ea non est perfecta hominis felicitas. Conclusio est contra Stoicos.

Probatur 1. Via distinguitur à termino: Sed virtus est via ad felicitatem, cum dirigat affectus hominis ad eam consequendam: Ergo non est ipsa felicitas. 2. Felicitas est præmium virtutis: Ergo non est ipsa virtus. 3. Demum virtus non satiat appetitum hominis, sed solum ipsum rectificat. Unde homo etiam perfectâ virtute præditus, ad bona intelligibilia ulteriùs suspirat: Ergo non reddit hominem perfectè felicem.

Quantùm autem spectat ad sententiam superiùs relatam, quæ felicitatem collocabat in tranquillitate, pacatione, aut imperturbabilitate animi, eam fusius impugnare non est necesse. Nam vel sumit hanc pacationem, tranquillitatem, imperturbabilitatem merè privativè, pro carentia passionum immoderatarum animam agitantium. Et hoc modo in his felicitas nequit consistere, quia non est mera mali carentia, sed bonum summum: unde sicut eradicatio noxiarum herbarum non est finis agriculturæ, sed solùm quædam præparatio ad finem; ita nec passionum sedatio est felicitas hominis, sed quædam ad felicitatem dispositio. Si verò hæc tranquillitas sumatur propositiva quiete animi in ultimo bono, non solvit quæstionem: nam ulteriùs determinandum superest, quodnam sit illum tam perfectum, tam immensum bonum, in cujus possessione felix animus perfectè quietatur.

§. II.

CONCLUSIO.

Felicitas Hominis in solo Deo consistit.

Conclusio intelligenda est de Felicitate Naturali, de qua Veteres Philosophi duntaxat sollicitì fuerunt; de Supernaturali enim dicere ad Philosophum nihil attinet, qui non ex revelatis, sed ex lumine naturali notis ratiocinatur. Porrò sequitur ex his, quæ præcedenti §. dicta sunt. Cùm enim, ut ostendimus, nullum bonum imperfectum, diminutum & particulare possit plenam hominis felicitatem constituere, vel negandum est, hominem posse esse perfectè felicem; vel surrigenda est altiùs cogitatio ad illud sublime, plenum, redundansq; bonum, in quo tanquàm in fonte bona creata continentur. Unde non solùm apud Christianos Philosophos certa est, sed etiam ab Antiquorum quamplurimis, quantumvis lumine fidei destitutis, non obscurè fuit tradita. Nam, ut innuit D. Augustinus 8. de Civit. Dei, cap. 9. in eam sententiam quadantenus consensisse videntur Pythagoræi, Athlantici, (id est, Antiquissimi illi Philosophiæ Cultores Platoni non semel memorati) Ægyptii, Indi, Persæ, Chaldæi, Scythæ, Gallorum Druidæ, Hispani, &c. Sed eodem sancto Doctore annotante, tum ibidem cap. 4. & 8. tum Epistolâ 56. nulli luculentiùs, apertiùs, animosiùsque hanc sententiam asseruerunt, ac propugnarunt, quàm Platonici, quorum princeps Plato nihil frequentiùs inculcat, quàm Deum esse *totius pulchritudinis pelagus, cujus participatione homo sit beatus, dum scilicet illo fruitur, non sicut amicus amico, sed sicut oculus luce*, id est, clarissimâ contemplatione, ut refert idem sanctus Doctor, adeo ut non immeritò de Platonicis dicat: *Nulli nobis, quàm isti, propiùs accesserunt.*

Probatur primò ratione, quam habet D. Thomas 1. 2. quæst. 2. art. 8. Felicitas est bonum adeo sufficiens & pe-

perfectum, ut in eo quiescat & satietur appetitus: Sed in solo Deo quiescere, ac satiari potest appetitus humanus: Ergo solus Deus est felicitas hominis. Major constat. Ut enim supra ostensum est, felicitas est ultimus finis, ultra quem appetitus nequit se extendere, sed in quo satiatus quiescit. Minor verò probatur. Appetitus humanus in eo dumtaxat bono satiatus quiescere potest, in quo tanquam in fonte, ac universalia bonitatis pelago cætera imperfecta & particularia bona colliguntur: Atqui solus Deus est illud immensum & universale bonum, in quo alia tanquam in fonte, pelago, centroque bonitatis comprehenduntur, quippe cùm ab illo in varios dispersa rivulos effluxerint: Ergo in solo Deo quiescere, satiarique potest appetitus humanus. Minor patet. Major declaratur ex ipsa ratione voluntatis humanæ, quæ cùm sit capax omnis boni, quemadmodum & intellectus omnis veri, bonis particularibus expleri non potest, sed illis superior ita dominatur, ut possit vel repudiare, quà parte insufficientia sunt; vel, si libeat, amare, quà parte aliquid bonitatis obtinent: unde summa desideriorum ejus ab iis nimiùm angustis rivulis sitibundo ardore ulteriùs fertur, ad ipsum scilicet fontem boni, quo solo vastissimus desideriorum ejus hiatus impleri potest; quo obtento necesse est, ut satiata plenè quiescat: quia cùm in eo sit omne bonum, quod appetit, & in eo nihil sit mali, quod fugit, ab eo recedere nequit; immò in eo consistat necesse est. Unde acutè dixit Cajetanus, à Deo possesso voluntatem averti non posse, *quia ab ejus immensa bonitate undique circumdatur.*

Scilicet, ut præclarissimo effato simul & rationi sua lux afferatur, voluntas nostra est quasi punctum à quo infinitæ desideriorum lineæ quoquoversum procedere possunt; Divina verò Bonitas est tanquam circumferentia in se principium, finemque bonitatis conjungens. Ut ergo à puncto in centro defixo, quamquam infinitæ lineæ duci possint, nulla tamen est, cui circumferentia non occurrat, ita quoque dum voluntas humana in possessione Dei stabilietur, ita ab ejus immensa bonitate undique circumdabitur, ut quamquam non secus, ac antea, infinitas desideriorum lineas à se procedere possit, omnibus tamen illis oc-

currat Divina Bonitas, tanquam illud bonum, in quod tendunt, perfectissimè continens, ideoque omnes voluntatis motus plenissimè terminans, quod proprium felicitatis munus est.

Probatur secundò aliâ ratione, quæ videtur à Platonicis deprompta, qua utitur Divus Thomas in suppl.quæst. 92. art. 1. Ultima perfectio rei cujuslibet, proindeque ultimus finis, est in conjunctione ad suum principium: Atqui Deus immediatè est principium animæ rationalis & potentiarum ejus: Ergo ultima perfectio animæ, voluntatisque rationalis, proindeque felicitas ejus, est in conjunctione ad Deum, ut scilicet ei adhæreat suo modo, nempe per intellectum & voluntatem. Minor constat ex his, quæ in Physica diximus. Major declaratur tum inductione, tum ratione. Inductione quidem: nam videmus, omnia nunc perfecta, suoque modo beata esse, cum ei junguntur & adhærent, à quo tanquam proprio principio suum *esse* trahunt; à quo dum avelluntur, aut omnino pereunt, aut non nisi ægrè subsistunt. Sic quia influxus cœlestis est elementorum principium, terræ quidem, quatenus viget in centro; ignis verò, quatenus viget in circumferentia; aliorum autem, quatenus viget in medio, quod est inter centrum & circumferentiam, ideo terra fertur ad centrum, ignis ad circumferentiam, alia ad medium, ut sic suo reddita principio quiescant, ac pro modulo suo felicia consistant. Sic quia Cor est principium spirituum vitalium, & Cerebrum animalium, utrique tunc perfectè se habent, dum illi Cordi, isti Cerebro conjunguntur; interruptâ verò cum illis fontibus communicatione, deficiunt, ac tandem corrumpuntur. Et demum, ne plura memorem, sic plantæ, quarum principium est genialis Solis calor, suo vertice adeo avidè lucem, influxumque illius astri quærunt, ut circumstantibus corporibus obrutæ, ac ab aspectu Solis prohibitæ, gracilem truncum tandiu extendant, donec emergentes in apertum, Solis luce liberè frui possint: unde amor, quo suam perfectionem cuncta cupidè quærunt, nihil aliud est, quàm inclinatio redeundi ad suum principium, seu, ut loquitur Dionysius, *circulus à bono in bonum revolutus*. Quod eleganter expressit Boetius lib.4. de Consol.his verbis:

Hic

Hic est cunctis communis amor,
Repetuntque boni fine teneri;
Quia non aliter durare queant,
Nisi conversus rursus amore,
Refluant causæ, quæ dedit esse.

Ratione quoque idem suadetur: Etenim ut quælibet res est per aliquam participationem sui principii, ita quoque perfectè est per participationem perfectam illius; ut enim fert axioma, *sicut se habet simpliciter ad simpliciter, ita secundùm quid ad secundum quid*: Sed tunc res perfectè participat principium suum, cum ei perfectè conjungitur, ut patet: Ergo habet esse perfectum, seu suam ultimam perfectionem, per conjunctionem perfectam ad suum principium. Quod præcipuè locum habet in Spiritualibus Creaturis, quæ cum à Deo habeant *esse*, *intelligere*, & *velle*, tunc solùm ultimam suam perfectionem obtinere possunt, cum ei, quantùm naturaliter fieri potest, adhærent, *in quo*, ut ait D. Augustinus lib. 8 de Civit. Dei, cap. 5 *invenitur & causa subsistendi*, *& ratio intelligendi*, *& ordo vivendi*, seu volendi, *sine quo*, ut idem ait cap. 4. *nulla natura subsistit*, *nulla doctrina instruit*, *nullus usus expedit*. Unde meritò concludit, perfectionem hominis in eo sitam esse, *ut ipse quæratur*; *ubi nobis secura sunt omnia*; *ipse cernatur*, *ubi nobis certa sunt omnia*; *ipse diligatur*, *ubi nobis recta sunt omnia*.

Probatur demum tertiò ratione D. Augustini Epistol. 56. circa medium, ubi sic discurrit: *Eo fruendo quisque beatus est*, *propter quod cætera vult habere*, *cùm illud non propter aliud*, *sed propter se ipsum diligatur*. *Et ideo finis ibi dicitur*, *quia jam*, *quò excurrat*, *& quò referatur*, *non invenitur*; proindeque *ibi requies appetendi*, *ibi fruendi securitas*, *ibi tranquillissimum gaudium optimæ voluntatis*. Atqui solus Deus est illud tam eximium bonum, quod non propter aliud, sed propter se ipsum est amabile; cætera verò bona sunt propter ipsum amabilia; quatenus scilicet de illo participant, & in ipsum ducunt: Ergo solus Deus est illud bonum, cujus fruitione homo felix fieri potest.

His omnibus adjici potest experientia: nam videmus,

Cor humanum nullis finitis bonis expleri, sed quantò uberiùs illa affluunt, tanto ampliùs ipsum dilatari, & cum copia commoditatum crescere desideria. Quis cumulatior fortunæ, corporis, animique bonis, quàm Alexander magnus? Sed quis avidior? quis inquietior? Id sanè illustre argumentum est, Cor humanum infinito cuidam bono, ut fini suo ultimo, destinatum esse; ideoque minoribus satiari non posse. Unde peregregiè Sanctus Augustinus 1. Confess. cap. 1. *Fecisti nos, Domine, ad te; & inquietum est cor nostrum, donec perveniat ad te.*

Objic. 1. Discrimen servari debet inter felicitatem naturalem, quæ viribus naturæ naturali auxilio adjutæ acquiri potest, & felicitatem supernaturalem, quæ solius gratiæ auxilio potest obtineri: Sed Deus est supernaturalis felicitas hominis: Ergo naturalis ejus felicitas in Deo non consistit, sed minori bono infra Deum.

Respond. Deum esse felicitatem hominis tam in ordine naturæ, quàm in ordine gratiæ, cùm ipse sit ultimus finis non solùm gratiæ, sed etiam naturæ; cui proinde immediatè conjungi debent creaturæ in rerum vertice positæ, quales sunt substantiæ intellectuales, ut felices sint; quippe cùm cætera bona sint infra ipsas, ideoque illas ultimò perficere, ac satiare nequeant: unde acutè S. Augustinus 8. de Civit. cap. 4. advertit hominem (& idem dicendum de aliis substantiis intellectualibus) inter alias creaturas præcellentem ita creari debuisse, *ut per id, quod in eo præcellit, attingat illud, quod cuncta præcellit.* Unde ordo gratiæ, & ordo naturæ in eo duntaxat differunt, ut cùm uterque in Deum tendat, non tamen æquali modo & perfectione illum attingant. Cùm enim Deus dupliciter possideri possit, eo scilicet modo, quo se ipsum possidet amando & cognoscendo, & alio inferiori modo viribus naturalibus creaturæ intellectualis accommodato; gratia, quæ est Divinæ Naturæ, ut in se est, participatio, tendit ad fruendum Deo, eo prorsus modo, quo ille se ipso fruitur; id est, videndo ipsum, ut est in se, per eandem speciem, qua se ipsum videt; amando illum charitate aliquâ ejusdem, quantùm creaturæ conditio patitur, ordinis cum ea, qua se ipsum amat; & demum fruendo ineffabili quadam societate vitæ, qua ipse vivit. Natura verò in ipsum obtinendum modo longè inferiori tendit, cognoscendo scilicet cognitione perfectissimâ in-

tra.

tra eas, quæ de illo viribus naturæ & speciebus naturalis ordinis haberi possunt; amando amore, non quo se ipsum amat, sed quo maximo voluntas creata per sua naturalia potest; & demum adhærendo illi non per modum elevationis ad consortium vitæ, ac regni ejus, sed per tranquillam subjectionem ut optimo ac maximè benefico & amico substantiarum spiritualium principi.

Objic. 2. Finitæ rei non debet correspondere nisi finitum bonum: Sed homo & appetitus humanus est quædam res finita: Ergo summum hominis bonum non est, nisi aliquid finitum, non verò Deus infinitus.

Respond. Cum Divo Thoma, tum 1.2. quæst. 2. art. 8. ad 3. tum pluribus aliis in locis, distinguo minorem: Appetitus hominis est finitus subjectivè, concedo; objectivè nego. Et similiter distinguo consequens: Ergo summum hominis bonum est aliquid finitum, subjectivè, concedo; objectivè, nego. Bonum subjectivum est, ut explicat Divus Thomas, *cujus homo est capax, ut rei intrinsecæ, & inhærentis*. Bonum verò objectivum est illud, quod tanquam ad suum objectum attingere potest. Quamvis autem nihil infinitum inhærere possit homini, attamen aliquid infinitum ab eo tanquam objectum attingi potest. Cum enim intellectus sit veri in communi, & voluntas boni universalis, illud præcipuè à voluntate & intellectu attingi potest tanquam objectum, in quo ratio boni & veri perfectiùs reperitur: illud autem est aliquid infinitum, scilicet Deus; & ideo etiam in Deum tanquam in objectum voluntas & intellectus hominis ferri possunt.

Instabis. Inter objectum & potentiam debet esse proportio: Sed inter Deum & potentias hominis nulla est proportio: Ergo potentiæ hominis non possunt tendere in Deum ut objectum. Probatur minor. Finiti ad infinitum nulla est proportio: Sed Deus est infinitus, potentiæ verò hominis sunt quid finitum: Ergo, &c.

Respond. Nego minorem. Ad probationem distinguo majorem: Inter finitum & infinitum nulla est proportio, quantitativa & commensurationis, concedo; objectiva & habitudinis, nego. Quamvis enim res finita non possit comparari Deo infinito secundùm aliquem determinatum excessum, quæ est propria quantitatum proportio, potest tamen dicere habitudinem ad Deum ut ad suum prin-

principium, vel objectum. Solutio est D.Thomæ in Supplem.q.92. ar.1. ad 6.

Dici prætetea posset, inter finitum & infinitum modo infinito attactum non posse quidem esse proportionem, benè tamen finito modo attactum. Res enim, quæ attingitur se habet quasi materialiter, modus autem attingendi formaliter; & ideo potentia finita potest tendere in Deum, ut objectum finito modo attingendum.

Objic. 3. Felicitas debet satiare appetitum: Atqui Deus naturali lumine cognitus, quantùm scilicet relucere potest in speciebus creatis, non satiat, sed potiùs excitat appetitum ad quærendam cognitionem ejus ut est in se; ut enim ait Divus Thomas 1.part.quæst.12. art.1. *Naturale est hominis visis effectibus, & ex illis cognitâ causâ, desiderare videre causam in se ipsa, nec quiescit donec ipsam ejus essentiam clarè videat*: Ergo Deus naturali lumine cognitus non est naturalis felicitas hominis.

Respond. Distinguo majorem: Felicitas debet satiare appetitum, quantùm ad desideria inefficacia & impossibilia, nego; quantùm ad desideria efficacia, concedo. In naturali autem beatitudine appetitus excitatus ad videndum Deum ut est in se, & eo modo, quo se ipsum videt, non est efficax; quia non est possibile, ut per sua naturalia intellectus videat Deum: unde ut homo sit naturaliter felix, non est necesse, ut tale desiderium expleatur, sed id reservatur beatitudini supernaturali, quæ idcirco vocatur Lucæ 6. *mensura bona, & conferta, & coagitata, & supereffluens*, quòd omnia omnino desideria non modo satiet, sed etiam excedat.

ARTICULUS TERTIUS.

De Felicitate Formali, seu de adeptione illius rei, qua sumus felices.

Constat igitur, [illegible] amplamque inclinationem sortitum esse, ut nullo creato bono expleri, sed solo Deo satiari possit, proindeque rem, qua felices sumus, esse ipsum Deum. Nunc superest, ut discutiamus, quo pacto fiat illius tam eximii boni adeptio: atque id quidem tribus conficiemus paragraphis. In primo quæremus, in quo statu fiat illa felicissima adeptio Dei, an in præsenti vita, an in altera. In secundo dicemus speciatim aliquid de Felicitate hujus vitæ. In tertio demum latè discutiemus, in qua operatione consistat essentialiter Felicitas formalis.

§. I.

An Homo Felicitatem suam adipisci, obtinereque possit in hac vita, vel solùm in altera, cùm scilicet anima fuerit à corpore separata.

QUæstio minimè nobis hîc est cum illis, qui errore toti humano generi maximè injurio animum hominis mortalem fecere, quique proinde putarunt, omnia hominis bona per mortem finiri; sed solùm cum iis primæ notæ Philosophis, qui duplicem animæ statum asseruerunt, alterum conjunctionis cum hoc mortali corpore, alterum separationis. Et quidem Aristoteles ultra sensibilia vix sese efferens, cùm hanc quæstionem moveat 1. Ethic. cap. 11. *Vivine, an mortui, ut Solon voluit, beati sint dicendi?* In primis ita exponit, Solonem, quasi duntaxat voluerit, felicitatem hominis, quandiu vivit, incertam & timoribus malorum futurorum obnoxiam esse; ideoque nul-

nullum, quandiu in tam periculosa alea versatur, debere beatum dici; sed expectandum vitæ diem supremum tanquam cæterorum arbitrum, quo prosperè transacto, tum quisque beatus existimandus est, non quòd tunc beatus sit, sed quòd antea fuerit; in quo sensu acceptam Solonis sententiam egregiè impugnat. Deinceps verò adstruere conatur, etiam in hac vita hominem posse esse felicem, non perfectè quidem & omnibus numeris, *sed ut hominem*, id est, in quantum mortalitatis conditio patitur. Cæterùm de statu Animæ post separationem altum apud eum silentium est, nec aliud in hoc ea de re innuit, nisi *res futuras nobis esse incertas, viderique res nostras ad mortuos non nihil pertinere, sed ita & tantùm, ut neque beatos non beatos efficiant, neque quidquam aliud tale:* unde ut advertit D. Thomas in 4. Dist 49 q. 1. art. quæstiunc. 3. *Felicitatem, quæ est post hanc vitam, nec asseruit, nec negavit.* At verò Plato sublimis ingenii aciem à sensibilibus ad spiritualia, à temporalibus & fluxis ad æterna & immutabilia erigens, apertè animosèque adstruit, veram felicitatem non nisi post separationem à carne obtineri posse, nec nisi perpaucos in hac mortali vita futuræ hujusce felicitatis prælibatione quadantenus felices esse potest: quam sententiam deinceps Platonici secuti sunt, & inter Antiquos ante illum docuerat Pythagoras egregiis hisce carminibus.

Optima mens animi fac ut moderetur habenas;
Tum corpus linquens tranabis in athera apertum,
Immortalis erit Deus, ampliùs haud mortalis.

Pro hujusce difficultatis resolutione, ut in Platonis, Aristotelisque hac de re sententiæ concilientur, sit

PRIMA CONCLUSIO.

PErfecta beatitudo, etiam naturalis, obtineri nequit in hac vita, sed reservatur alteri meliori.

Prima pars est D. Thomæ 1. 2. q. 5. ar. 3. & D. Augustini lib. 19 de Civit. cap. 5. ubi eam fusè probat, præcipuè ex miseriis, quibus homo, quandiu vivit, opprimitur. Hanc etiam docuerunt, non solùm Socrates & Plato, sed antiquissimi quoque Philosophi, ut Parmenides & Trismegistus; qui etiam corpus, in quo vitam hanc agimus, vocat *sepulcrum portatile, indumentum pravitatis & ignorantiæ, vinculum corruptionis, sensitivum cadaver*, ita ut non imme-

meritò Euripides in hanc sententiam dixerit, *Quis scit, an vivi sint mortui, & mortui vivi?*

Probatur itaque 1. Ex miseriis, quibus hæc vita subjacet: sed hoc argumentum experientia satis urget.

2. De ratione felicitatis perfectæ est, ut sit stabilis & inamissibilis: Sed nullum bonum in hac vita est stabile & inamissibile; nam & virtus, quandiu vivitur, obnoxia est vitio propter humani arbitrii versabilitatem, & scientiæ per oblivionem corrumpuntur; cætera verò minora bona, ut sanitas, opes, &c. majori adhuc inconstantiâ versantur: Ergo felicitas, in quacunque re tandem collocetur, in hac vita perfectè obtineri nequit.

3. Felicitas consistit, ut supra dictum est, in Deo: Sed quandiu vivimus, Deo perfectè conjungi non possumus; quippe cum corpus, quod corrumpitur, aggravet animam, & sensibilibus addictus intellectus nequeat satis ad Divina assurgere: Ergo felicitas in hac vita nequit saltem plenè obtineri.

4. Perfecta felicitas est præmium virtutis, requies laboris, vitæ terminus: Sed in hac vita satis digna præmia virtutis non rependuntur, sicut nec vitiis supplicia; nec datur ulla stabilis requies à laboribus, quos boni contra vitia pugnando subeunt; nec unquam terminatur intellectualis vita, cum semper aliquid novi addiscendum, & aliquid mali emendandum occurrat: Ergo in hac vita felicitas humana perfectè haberi nequit.

5. Felicitas in eo sita est, ut homo perfectè obtineat bonum intelligibile, cujus est capax, sicuti felicitas oculi consistit in eo, ut perfectè fruatur bono visibili: Atqui quandiu sumus in corpore bonum intelligibile, scilicet veritas, non nisi admodum imperfectè, umbraticè, & cum infinitorum errorum mixtione obtineri potest: Ergo in hoc mortali corpore perfecta felicitas haberi nequit. Minor patet tum ipsâ experientiâ, qua videmus, humanum ingenium mirè caligare, non solùm erga Divina, ad quæ, inquit Aristoteles, se habet ut oculus noctuæ ad Solem sed etiam in ipsis naturalibus. Tum ratione; nam omnis nostra cognitio oritur à sensibilibus, quæ non sunt nisi umbræ entium, ut observavit Plato: unde dies

dies nostri non solùm sicut umbra transeunt, sed etiam inter umbras aguntur; propter quod dicit Propheta Psal. 38. *In imagine hominem pertransire*, ut interpretatur D. Thomas; ideoque hæc vita comparatur somno, in quo umbræ inanesque imagines pro rebus apprehenduntur: Ergo perfecta veritatis notitia nequit haberi in hac vita, sed ad summum ex his sensibilibus homo duntaxat ea cognoscere potest, non quorum cognitione sit perfectè felix, sed quibus se dirigere, ac erigere possit ad beatitudinem cupiendam, quærendam, obtinendam.

6. Demum idem suadetur ex egregio discrimine, quod statuit D. Thomas inter Angelum & Hominem, quale cernitur inter cœlestia corpora & sublunaria. Nam ut illa suam naturalem perfectionem in sua productione statim sortita sunt, ista verò per motum ducuntur ad perfectionem suam successivè proficiendo; sic Angeli statim in sua productione omnem naturalem perfectionem, ac proinde beatitudinem naturalem obtinuerunt; at verò Homo, ut ad illam perveniat, motu quodam eget & longiusculâ viâ, quæ est ipsa vita, quam agimus, qua ad seculum intelligentiarum, id est, ad ipsam veritatis intellectualisque luminis patriam, pergimus: Ergo in vita felicitas consistere nequit, sed solùm via ad felicitatem.

Secunda verò pars est de Fide, quantùm ad felicitatem supernaturalem; quantùm verò ad naturalem, de qua sola nobis sermo est, eam D. Thomas in pluribus locis insinuat, ferèque eædem rationes probant, quas pro felicitate supernaturali adducit. Inter Antiquos verò cùm Aristoteles, ut supra ex D. Thoma notavimus, rem indecisam reliquerit, Plato eam acerrimè semper adstruxit cum Pythagora, Trismegisto, pluribusque aliis; præcipuè verò in Phædone & libris de Repub. ac legibus, ubi ait: *Quòd cùm è vita decesserimus, si modò purgati exeamus, tunc verum ipsum, & id, quod ὄντως, id est, verè est Deum videlicet, intuentes, fruemur re tantopere nobis concupitâ, hoc est, veritate, ac rerum omnium cognitione. Itaque sicut oculo virtus, manusque nullum est, si lux absit, ipseque in tenebris agens sempiterno mœrore consumitur; si verò accedat Sol ipse rebus, fungitur vi & vitâ suâ, magnoque cum gaudio spectat & agit: sic intellectus noster*

cor-

corpore solutus, si desit ei lux veritatis, Deus scilicet, torpeat, mœreatque necesse est; si adsit, lætetur, ac fruatur ea luce, in qua insunt vivæ, expressæque rerum omnium species: quo fit, ut felicitas nostra sita sit *in perfecta pura sapientia Divini luminis assecutione*. Quid præclariùs à Viro fidei lumine non illustrato potuit de futura illa felicitate prædicari?

Probari autem potest. Primò, quia felicitas debet esse præmium virtutis, sicut è contra summa miseria vitiorum pœna, ut sic benè se habeat respublica Mundi, dum à supremo ejus Moderatore malis pro supplicio miseria, bonis verò pro præmio felicitas rependitur. Cùm igitur in hac vita nec mali pro merito puniantur, nec bonitatis digna præmia referant; superest, ut perfecta felicitas bonis, & summa miseria malis in altera vita reserventur.

2. Felicitas consistit in conversione ad Divina, ut patet ex dictis: Atqui intellectus separatus à corpore convertitur ad superiora & Divina, suas species & cognitionem à Deo immediatè recipiens: Ergo felicitas perfecta contingere debet post separationem à corpore.

3. De ratione felicitatis est, ut sit à miseriis pura, mutationi non obnoxia, sed æterna & inamissibilis: Atqui anima post separationem à miseriis liberatur, & in bono suo in æternum desigitur, ac stabilitur: Ergo tunc veram obtinet felicitatem, per modum præmii pro honestis laboribus inamissibiliter concessi ab Authore naturæ.

Contra conclusionem objici possunt difficilia quædam argumenta. Primò felicitas perfecta debet competere toti homini, & non parti solùm, sicut & totus homo est, qui collaborat virtuti, cujus est præmium: Sed in altera vita sola superest Anima; resurrectio enim corporis non spectat ad ordinem naturæ: Ergo felicitas perfecta nequit esse in altera vita.

Secundò si felicitas perfecta solùm competeret Animæ pro statu separationis, sequeretur, animam naturaliter inclinari ad separationem: Atqui potiùs refugit separationem à corpore: Ergo in illa non obtinetur.

Ter-

Tertiò si in separatione obtineretur felicitas, sequeretur, conjunctionem ad corpus non esse propter melius animæ, quippe cum in ea obtinere non possit suum bonum. Consequens est falsum, ut patet ex D. Thoma 1. p.q.89.art 1.Ergo, &c.

Resp. Platonicos ab his argumentis se se facilè expedivisse, dicendo, corpus non pertinere ad essentiam hominis, sed hominem esse Animam solam, ut etiam observat D. Thomas loco proximè citato. Verùm, quia secundùm nos, & secundùm veritatem corpus est essentialis pars hominis, ideo argumenta videntur difficilia, sistendo præcisè intra ea, quæ naturaliter fieri videmus. Cujus ratio est, quia licèt homo condi potuerit in statu naturæ puræ; attamen de facto non est in eo conditus. Unde res humanæ aliter disponuntur propter ordinem gratiæ, cui subjacent, quàm fuissent in statu naturæ puræ dispositæ, præcipuè quantùm ad moralium virtutum præmia, & flagitiorum punitionem.

Idelfonsus Thomista egregius putat, quòd stante ordine naturæ puræ corpus etiam ad consortium perfectæ felicitatis pertinuisset, quatenus Author naturæ viros bonos mori non permisisset, sed ad meliorem vitam integros transtulisset, ut contigit sancto Henoch. Vel certè si mori permisisset, statuto tempore illos resuscitasset, in integrum præmiandos. Hæc solutio fundamentum habet in D. Thoma 4. cont. Gent. cap. 79. ubi probat, resurrectionem fieri debere rationibus etiam in ordine puræ naturæ convincentibus, inter quas est illa, quæ petitur ex perfecta premii retributione.

Verùm si hæc solutio non placeat, absque recursu ad resurrectionem, satisfieri potest argumentis, dicendo ad primum, beatitudinem perfectam naturalem soli Animæ competere posse, utpote cùm in intelligibilibus bonis consistat, & sit præmium virtutis, quæ soli Animæ formaliter convenit. Unde anima corpori naturaliter quidem unitur, non tamen permanenter, &, ut in eo ultimum virtutis præmium recipiat, sed per modum transeunt, & ut in eo ad beatitudinem per merita bonæ vitæ formetur; sicut puer naturaliter quidem per aliquod tempus gestatur in utero matris, non tamen, ut ibi sit permanenter, sed ut ibi formatus ad potiorem statum transeat.

Ad secundùm dici posset, quòd sicut puer natu-

ra-

raliter refugit exire ab utero matris ante statum à natura tempus; postquam verò satis, ut ita dicam, ad vitam maturuit, extra prodire gestit. Ita & Anima in statu naturæ puræ creata refugeret ante statutum tempus è corpore exire; appetente verò matura senectute, & jam per virtutem meliori vitæ aptior facta, nihil prohiberet, quin appeteret, appetitu elicito, & secundùm partem superiorem, dissolvi & conjungi Authori suo, ut ab eo virtutis præmium reciperet, à quo quandiu est in corpore peregrinatur; sicuti & Sancti in ordine supernaturali jam meritis pleni appetunt per corporis ruinam Deo, ut Authori supernaturali, conjungi.

Ad tertium, nego sequelam. Isti enim duo status & conjunctionis, & separationis sunt propter bonum Animæ, etiam in ordine naturæ puræ; quatenus in primo per bona opera dignam se reddit præmio in altero statu recipiendo. Cæterùm absolutè loquendo & abstrahendo ab omni perfectione in præmium virtutis reddenda, proindeque à felicitate, sitne perfectior Anima corpori unita, quàm separata, & modus intelligendi sine corpore perfectior, quàm in corpore. Aliaque ejusmodi ad naturam Animæ separatæ spectantia discutere non est hujus loci. Videri potest D. Thomas 1. part. qu. 89. art. 1. & ibidem Cajetanus.

SECUNDA CONCLUSIO.

POtest homo etiam in hac mortali vita aliqualem, imperfectamque felicitatem obtinere. Conclusio vix ab ullo negari potest. Eam perpetuò docet Aristoteles, & non semel S. Thomas 1. 2. qu. 5. præcipuè art. 3.

Probatur ratione, quam ibidem innuit sanctus Doctor. Etenim, ut felicitas perfecta consistit in perfecta participatione summi boni, ita & imperfecta felicitas in aliqua ejus participatione: Atqui homo non est ita elongatus à Deo in hac mortali vita, quin summum illum bonum possit aliqualiter participare cognoscendo, amando, & pro suo modulo imitando optimum illum Mundi Principem: Ergo potest aliquam felicitatem, etiam in hac mortali vi-

vita obtinere. Sed res uberiùs expendenda est. Itaque sit

§. II.

In quo sita sit hujus vitæ Felicitas; quave ratione possit obtineri.

CUM *omnis authoritas Philosophiæ consistat in beata vita comparanda*, ut optimè dicit Cicero lib. 5. de Finib. hìc insumendus foret, non unus paragraphus, sed totus operis nostri conatus. Ecquid enim optabilius, quidve Philosophorum omnium curâ & investigatione digniùs, quàm ut tandem certo noverint homines, in quo posita sit vera felicitas, quave ratione valeat comparari? Verum quia res, ut olim omnibus Philosophis obscura visa est, ita non facilis & explorata habetur beneficio Evangelii, quo nobis commonstratæ sunt veræ beatitudinis semitæ, traditaque ea vivendi ratio, quam qui tenent, non modò immensis bonis, atque omni spe humana majoribus, quæ nempe præparavit Deus diligentibus se, in futuro cumulabuntur; sed etiam præsentis vitæ cursum optimè, ac quantùm sinit conditio mortalis vitæ, felicissimè peragunt: idcirco nihil necesse est officium à Christo, tam luculenter expletum, ex Aristotele, ac humanâ ratione operosiùs emendicàre. Ut tamen tantisper hanc Moralis Philosophiæ partem, quantùm lumine naturali fieri potest, attingamus, sit

PRIMA CONCLUSIO.

NEmo rationis compos est, nullaque vitæ conditio, cui non suppetant media vitæ præsentis bene, ac feliciter transigendæ: unde semper in culpa hominis est, quòd sit verè miser, etiam in hac vita. Dixi *verè miser*, nam quæ vulgò *miseria* dicitur, cùm scilicet insanis desideriis affatim vitæ commoda

moda non respondent, vitari quidem persæpe nequit; at non est verè miseria., ut patebit ex infra dicendis.

Conclusio in primis constat omnium Sapientium consensu, qui toti sunt in refutanda inscitia vulgi existimantis, vitæ bene, ac beatè transigendæ rationem pendere ex arbitrio fortunæ, nec positam esse in potestate, ac consilio nostro, sed in quibusdam bonis adeptu difficillimis, puta in divitiis, imperiis, &c. adversùs quem errorem acriter sic insurgit Horatius Epistolâ 11. lib. 1.

Strenua nos exercet inertia: navibus, atque
Quadrigis petimus BENE VIVERE: *quod petis, hic est,*
Est Ulubris; animus si te non deficit æquus.

Memorat autem *Ulubras* speciatim, nempe ignobilem Italiæ vicum, ut doceat nullum locum, nullamve conditionem excludere à vita bene, ac feliciter ducenda.

Probatur ratione. Natura & Deus non deficiunt in necessariis: Sed nihil tam necessarium homini, quàm ut in promptu habeat media vitæ optimè, ac feliciter transigendæ: Ergo ea nemini prorsus negata sunt., sed paternâ Dei liberalitate unicuique pro suo captu, ac modulo concessa; adeo ut in culpa ejus sit, quòd iis non utatur. Et sanè impium est existimare., Authorem naturæ, cùm nostro corpori tam solerter providerit omnia necessaria ad obtinendam, tuendamque optimam ejus habitudinem, adeo ut, cùm aliquid ex iis deficit., manifestè appareat non esse in culpa artificem, sed materiam perpetuitati repugnantem.; Animo verò, rei tam excellenti, denegasse media ad consequendam, tuendamque bonam habitudinem, in qua consistit vera felicitas, adeo ut non hominis culpa sit, sed naturæ duritia, quòd miser existat.

Confirmatur inductione. Quippe, dum convertimus mentis oculos in tam varias hominum conditiones, videmus, splendorem conditionis & abundantiam rerum, quas vulgus habet, ut media certa ad felicitatem vitæ., aut parùm, aut nihil ad eam conferre, sed quamplurimos

in illis sublimioribus conditionibus, atque in rerum omnium copia miserrimam vitam ducere, nempe nequitiâ, cutis, invidiâ, timore, dolore, cupiditatibus, irâ, uno verbo omnibus animi ægritudinibus miserè divexatam. Cum è contra alii in re tenui & angusta; imò, ut vulgus existimat, in ratione vivendi satis dura, felicis, ac bonæ vitæ suavitates omnes degustent. Cujus quidem rei, cùm hæc scriberemus, incidit illustre testimonium Viri pietate heroicâ, eruditione insigni, candore, ac celsitudine animi incomparabilis R. P. Vincentii Baronii Inquisitoris Tolosani Ordinis Prædicatorum. Quippe optimus senex morbo, quo brevi confectus est, prostratus, cùm occasione dolorum, quibus lancinabatur, incidisset nobis de hujus vitæ miseriis sermo, in hæc verba non sine insigni quadam explicantis se internæ suavitatis notâ prorupit: *Sibi quidem magnopere ingratos videri homines, qui innumeris cumulati beneficiis propter pauca incommoda Deum incusant. Se verò, cum recogitaret, quanta bona nihil merenti contulisset Deus, etsi ad nativum nihilum sibi redeundum foret, pro anteacta vita infinitam gratiam illi habiturum*. Adjecit præterea, quod etsi ad rem nunc minimè facit, tacendum tamen non est, *Se imminentem æternitatem ita exspectare, ut divino de se judicio, quodcumque tandem foret, libentissimè subscriberet, probè tenens, optimum Patrem Deum, nihil nisi optimum de suis filiis decreturum*. Atqui vir egregius durum vitæ genus perpetuò coluerat, ab omnibus illis, in quibus fatui homines prosperæ, felicesque vitæ rationem reponunt, quàm maximè alienum; imò cum incurrentibus molestiis, tum sponte susceptis laboribus asperrimum: Sed cum eâ, qua erat, æquitate animi rem æstimaret, censebat, vitam bonam, in quantavis dura conditione, nunquam esse miseram, illique tantum suavitatis inesse, quantum satis est ad eam habendam, ut magnum Dei beneficium, ac beatitudinem quandam imperfectam.

Nec verò his repugnant querelæ illæ in ore Sanctorum, tam frequentes adversùs hanc vitam. Hæ quippe rejiciendæ sunt in vitia ipsa, quibus bona vitæ corrumpuntur. Aut certè nihil aliud probant, quàm felicitatem hujus vitæ, quantumvis bonæ, non esse plenam, imò comparatione melioris, quam speramus à Deo, videri nullam. Cæterùm omnium sententia fuit, in bona vit satis suavitatis esse, ut etiam sine alio præmio amari, a a eli debeat.

Ob- c

Objici potest argumentum, quod queruli homines palmare putant, nempe petitum ex miseriis, quibus etiam boni gravantur. Ut cùm acerbè torquentur, cùm fame pereunt, cùm obruuntur calumniis, aliisque ejusmodi, quæ satis esse videntur ad expungenda penitus omnia felicitatis lineamenta.

Sed respondeo in primis, maximam partem miseriarum quibus premitur vita, proficisci ex nostra insipientia & nequitia, ut meritò celebraverit D. Chrysostomus, *Neminem lædi, nisi à seipso.* Et Poeta quidam:

> *Quàm falsò accusant superos, stultique queruntur*
> *Mortales: etenim nostrorum causa malorum*
> *Nos sumus, & sua quemque magis vecordia vexat.*

Quapropter, his amaritudinum fontibus per virtutem semel probè occlusis, pauca, eaque levia restant mala, quæque majoribus bonis diluta non penitus corrumpunt bonæ vitæ suavitatem, quamvis fateamur illam minuere. At non contendimus hìc felicitatem perfectam.

Addo præterea, quæ vulgò habentur ut magnæ miseriæ, dum scitè tractantur, cedere in bonum vitæ, atque adeo in partem felicitatis. Nempe sunt ut fructus acerbi, qui cùm ex se nihil habeant, nisi ad cruciandum gustum, conditi tamen cedunt in delicias.

At audiendus hac in re Aristoteles lib. 1. Ethic. cap. 11. *In his* (nempe calamitatibus vitæ) *splendet, atque elucet ipsum honestum; cùm quis multas & magnas calamitates fert leniter & placidè; non quòd doloris sensu careat,* (ut deinceps voluerunt Stoici) *sed quòd generosi & magni sit animi.* Imò *qui verè bonus & bene sanæ mentis est, omnes fortunæ casus* (non solùm) *decenter & ex persona suæ dignitate feret,* (sed etiam) *ex iis res pulcherrimas aget: quomodo bonus imperator eo exercitu, qui præsto est, semper utitur bellicosissimè: & peritus sutor ex iis pellibus, quæ ad eum delata sunt, calceum pulcherrimum conficit.* Unde concindit peregregiè, *SI VIRTUTES VITÆ DOMINÆ SINT, NULLUS BONUS EX BEATO MISER ESSE POTEST,*

 quam-

quamvis vulgò talis habeatur, si in Priami calamitates, id est, maximas, *incideret*. Ob hanc causam vocat virum perfectâ virtute instructum, *Tetragonum sine vituperio*, id est, perfectum, & exactum; *eo quòd*, ut explicat S. Thomas lect. 16. *fit ad similitudinem corporis cubici habentis sex superficies quadratas; propter quod bene stat in qualibet superficie: similiter virtuosus in qualibet fortunâ bene se habet*. Imò fortunæ casus suâ sapientiâ emendans, eos in suum commodum inclinat, ut peritus Nauta contrarios ventos: cùm è contra insipiens etiam prosperos eventus in sui cruciatum & perniciem tandem convertat. Quam industriam ad bene vivendum capitaliter necessariam lepidè his versibus expressit Terentius in Adelphis, Act. 4. Sce. 7.

Ita vita est hominum, quasi, cùm ludas Tesseris:
Si illud, quod maxumè opus est jactu, non cadit,
Illud, quod cecidit fortè, id arte ut corrigas.

Adde, hunc conflictum animi nostri, cùm calamitatibus vitæ, atque splendidam de illis victoriam, (si res æquè æstimemus) esse jucundiorem omnibus bellicis expeditionibus. Ut igitur Imperator non se miserum existimat, cum multis, magnisque laboribus insignes victorias reportarit, sed magis ex eo lætatur; ita potiori jure Vir bonus felicitati deputare debet hanc virtutis suæ cum calamitatibus luctam, emergentesque exinde victorias.

Instabis. Non omnes habent hunc mentis vigorem, illamque ingenii præstantiam, qua possint tam sublimia prævidere, præcipuè in adversis: unde facilè se obrui sinunt: Ergo non habent media ad vitam feliciter agendam.

Resp. Stupidiores posse sapientioribus credere, ac se se formandos tradere: etenim ut rectè Horatius Epist. 1. lib. 1.

Nemo adeo ferus est, ut non mitescere possit,
Si modò culturæ patientem commodet aurem.

Cæ-

Cæterùm, qui neque per se valent ad rectum dispiciendum, tenendumque, nec sapientioribus obtemperant, audiant, inquit Aristoteles 1. Eth. cap. 2. Hesiodi versus:

Optimus est, sese qui novit cuncta magistro,
Ad finem usque videns, quæ semper sunt meliora;
Et bonus ille etiam, qui paret recta monenti.
Atqui mentis inops aliorum audire recusat
Consilia, hic malus est, telluris inutile pondus.

SECUNDA CONCLUSIO.

Etiam imperfecta illa præsentis vitæ felicitas non est posita in aliqua re creata, sed in Deo; nempe quatenus homo illi adhæret, ut Authori naturæ, ac fonti bonorum, quantùm sinit mortalitatis conditio.

Conclusio est capitaliter contra Epicureos, qui eò furoris erupere, ut putarent, non posse jucundè, id est, feliciter vivi, nisi sublato omni cum Deo commercio, omnique providentiâ. Ad instar nempe perditissimorum civium, qui sub optimo Principe semper pavidi, tum demum se felices, ac securos arbitrantur, cum illum trucidaverint, aut in ultimas oras ablegaverint. Ecquid enim aliud sonat seditiosa illa Velleji Epicurei vox apud Ciceronem lib. 1. de Natura Deorum? *Itaque imposuistis cervicibus nostris sempiternum Dominum, quem dies & noctes timeremus. Quis enim non timeat omnia providentem, & cogitantem, & animadvertentem, & omnia ad se pertinere putantem, curiosum, & plenum negotii Deum?* Horrendæ sanè blasphemiæ, & quas mirum potuisse homini venire in mentem. At, ut exclamat Sapiens, Eccli. 17. *Quid nequius, quàm quod excogitavit caro & sanguis?* Atqui ante illas generis humani pestes longè aliter senserant prima Græcæ Philosophiæ lumina, quorum, referente Plutarcho lib. de Audit. capitale ad bene vivendum præceptum illud fuit, ἕπου θεῷ, *Sequere Deum.* Quapropter Aristoteles Ethic. lib. 10. cap. 9. cùm beatam vitam definisset, *Quæ fungeretur muneribus virtuti consentaneis*, eam tandem ex eo cumulatè beatam fore ait, quòd

quòd conjungat Deo ut amicos *Erit*, inquit, *sapiens Deo carissimus*; *itaque hoc modo erit beatissimus*. Quamquam, ut verum fateamur, peccarunt omnes antiquitatis Philosophi, quòd cùm ipsâ rei perspicuitate convicti cogerentur fateri, summam beatitudinis esse Deo conjungi, id tamen dictis & factis admodum frigidè celebraverint, ut meritò queratur Apostolus ad Rom. 1. illos, *cùm cognovissent Deum, non sicut Deum glorificasse*. At exinde non fit præjudicium veritati solaribus hisce radiis splendidiori, sed solùm conjectandi ansa datur, genus humanum grandi, & in omnes vulgatâ plagâ percussum, ac malo quodam genio agitatum, hoc ad felicitatem iter tam apertum, tam planum, tam simplex, nec satis videre, nec prorsus tenere valuisse.

Probatur conclusio iis argumentis, quibus superiùs demonstravimus, appetitum hominis satiari non posse, nisi conjungatur ipsi bonorum fonti; proindeque plenam ejus beatitudinem esse perfectè Deo conjungi; inchoatam autem, cùm incipit ipsi adhærere. Scilicet res se habet in hac rerum universitate, ut in ordinatissima civitate: ut enim in ista felicitas cujusque civis est, ut adhæreat in omnibus optimo principi ac legislatori, atque hoc pacto tutâ & tranquillâ vitâ in civitate perfruatur: sic omnis nostra felicitas est, ut viventes in illa mundana spirituum republica, pro viribus jungamur supremo illius regi Deo, atque hoc pacto sub ejus optima ditione vitam bonam, ac securam agitemus. Sed ut res dicatur explanatiùs.

TERTIA CONCLUSIO.

Conjunctio hominis cum Deo, in qua hujus vitæ felicitas posita est, perficitur Intellectu & Voluntate. Intellectu quidem, quatenus de Deo rectè sentimus. Voluntate verò, quatenus illi, ut optimo legislatori placidè, ac studiosè in omnibus subjicimur, affectuumque nostrorum cursum eo modo dirigimus, quo illi gratum esse intelligimus.

Antequam probetur conclusio, tantisper declaranda est. Igitur cùm conveniat, hominis beatitudinem atten-

tendendam esse secundùm functiones mentis, cognitionem scilicet & affectum, manifestum est, illum non posse aliter conjungi Deo, ut objecto beatificanti, quàm utraque hac functione, cognitione scilicet & affectu. Sed cùm duplex sit cognitio Dei, altera subtilis & arguta, quam homo acquirit laboriosis contemplationibus, ac disputationibus; altera verò simplex, naturalis, & nulli non pervia, quam etiam maximè rudes facilè possunt consequi. Quamquam prima, utcumque conferat ad vitæ felicitatem, uti & aliæ scientiarum cognitiones, attamen hæc secunda est germana beatitudinis basis, sufficitque ad vitam bene agendam. Nempe in eo tota consistens, ut de Deo bene, ac dignè sentiamus. Illum omnium rerum principium & moderatorem esse, præcipuè hominum utpote sibi similiorum, quòd rationis participes sint. Ejus bonitatem, ac benignitatem tantam esse, ut nullus melior princeps aut optari, aut cogitari possit. Eâ præditum esse sapientiâ, ut nihil ordinatius, quàm quod ille disposuerit. Omnia in ejus manu esse, nec quidquam nobis contingere posse, nisi ejus bonitate approbante, ac sapientiâ ordinante. Nos, si boni esse velimus, ei carissimos fore, ut filios ingenuos optimo patri. Erratis nostris, cùm tamen illa seriò emendaverimus, in ejus clementia præsidium fore; nec nos unquam deserturum, nisi nostrâ insipientiâ, ac nequitiâ nos perdere priores ipsi decrevimus. Nihil nobis meliùs esse, quàm illi obsequii, illum pro modulo nostro imitari, justitiâ, clementiâ, bonitate, prudentia, omnibus demum virtutibus, quas in eo summas intelligimus. Huic labori, ac studio magnum præmium apud illum nobis fore, quamquam & istud maximum sit, illi placere. Hæc igitur & similia, quæ inspirante, ac ubique resonante natura facilè quisquis sanæ mentis intelliget, si animo altè defixa, ac probè explorata habuerimus, contendimus, fore culmina vitæ bene, ac beatè degendæ, accedente tamen stabili, alacrique voluntatis affectu illis commensurato, nempe quo passionum impetus cogamus ad hanc regulam; quo res vitæ nostræ juxta hæc principia geramus; quo nihil turpe, inordinatumque, sed ubique suavissimum honestatis odorem, splendoremque respiremus, &c. His ita constitutis.

Probatur conclusio. In ea conjunctione posita est ve-

ra vitæ beatitudo, cui inſunt omnes omnino dotes, omniaque bona, quæ Philoſophi optarunt ad beatitudinem: Atqui in illa cognitione Dei & affectibus illi commenſuratis cumulatè reperitur, quidquid optarunt Philoſophi ad veram beatitudinem: Ergo in illis conſiſtit vera vitæ beatitudo. Declaratur minor. In primis reperitur illa animi celſitudo, illudque *Honeſtum*, ac *Decorum*, quod unicè bonum putavere Stoici. Quid enim celſius, quid honeſtius, ac magis decorum, quàm adhærere Deo, illum imitari, ei carum eſſe? Reperitur itidem imperturbabilis animi adamantina firmitas, quam nulli eventus poſſint violare. Ecquid enim pavebit, qui certò tenet, nihil in vita evenire, quàm quod juſſerit amantiſſimus pater, optimuſque amicus, qui nihil niſi optimum poteſt decernere, imò nihil niſi quod tandem vertat in commodum amicorum ſuorum? Inſunt quoque huic vivendi rationi præclaræ illæ vitæ rationalis functiones, quam habuit Ariſtoteles, ut veram beatitudinem. Quæ enim præclarior functio, quàm de Deo bene ſentire, atque ſecundùm illum totius vitæ curſum componere? Adeſt pariter illa jucundæ vitæ vera ſuavitas ab Epicureis tam celebrata, ſed extra Deum, imò contra Deum, tam nefariè quæſita, quam nec pavor irati numinis conturbet, nec mortis metus exagitet, nec cupiditatum inexplèbilis fames cruciet, quæque dolores leniter ferat, bonis oblatis tranquillè fruatur, illaque uſque ad medullas deguſtet. Qui enim Deum, ut par eſt, novit, & ſincerè amat, eum habet non ut iracundum tyrannum, ſed ut clementiſſimum principem, à quo nemo lædi poteſt, niſi qui ſibi ipſi priùs nocere voluerit, avertendo ſe ab hoc boni fonte. Mortem non timet, probè ſciens, deficiente vita ſe non ruiturum in profundam nihili voraginem, (quod ab Epicureis decantatum, mortis metum non lenit, ſed auget) ſed in manus Patris amantiſſimi, qui cùm nobis nihil tale meritis vitam, ac multa bona dederit, majora ſecreto à mortali corpore animo concedet, ſi hìc illum dilexerimus. Quam ſuaviſſimam ſpem celebrans Plato in Epimenide, *Præclara*, inquit, *ſpes eſt, fore, ut poſt mortem conſequatur quis omnia, quorum deſiderio accenſus, inſtituerit, tranſegeritque quàm optimè potuerit vitam*. Cupiditate inexplebili non torquetur,

tur, quia certò novit, sibi nihil deberi, proindeque non modò pro sufficienti, verùm etiam pro magno habet, quidquid illi Deus concesserit. Dolorem consolatur, non inani Epicuri dilemmate, *Si summus, brevis, si productior, levis*; sed constanti persuasione, Dei medicas manus non torquere, nisi ut prosint. Quæ in vita jucunda occurrunt præ cæteris suaviùs degustat, primò quia virtute, ut sale, condita fiunt ei sapidiora. Deinde quòd puriori sit palato, ac passionum ægritudine minimè depravato. Postremò quòd cùm omnia vitæ bona habeat, ut Dei beneficia, gratius illa suscipit de tam digna & amica manu, lætusque cogitat se convivam magni regis. Imò, quia Deum habet ut amicum, non modò de bonis ab eo susceptis purissimam percipit voluptatem; sed etiam diviniore perfruitur delectatione, cum cogitat, quàm bene sit amico suo! Quàm sit potens! Quàm late regnans! Quàm dives! Gaudet quippe de his omnibus, ut filius de paternis bonis. Cùm verò tali modo affectum animum afferet ad Mundi & Naturæ contemplationem, quàm puto, quàm casto, quàm suavi gaudio perfundetur? Hic luce meridiana clariùs perspiciet præsentis ubique Dei, id est, patris & amici, potestatem, bonitatem, sapientiam, beneficentiam, quo nullum ei jucundius spectaculum. Nec ad hæc opus est Mente acuta, sed simplici, quieta, pura, & Deum amante. Huic *Cœli enarrant gloriam Dei*. Hæc *in Divinis Operibus exsultat*. Hujus sunt castæ illæ jubilationes, *Quàm magnificata sunt opera tua, Domine: omnia in sapientia fecisti: impleta est terra possessione tuâ: tuus est Dies, & tua est nox: Tu fabricatus es Auroram & Solem*, & alia, quæ ex hac plenitudine gaudii Regius Vates passim, ac præcipuè toto Psalmo 104. effundit.

Sed fusior essem, si singula persequerer. Tantùm, quæso te, tantisper proponas tibi animo virum cujusvis sortis & genii, sed cui altè animo insederint cognitio & amor Dei, emergentesque exinde affectus, ut à nobis tantisper delineati sunt; planè eum habebis, non modò ut beatissimum hominem, sed ut visibilem quendam Deum. Quæ cùm ita sint, nihil cunctandum, sed capessenda unicuique nostrum hæc vitæ forma, atque contra omnes vitiorum impetus con-

stanter tenenda. Sed rem delibasse sufficiat: est enim, ut superiùs monuimus, exigenda uberior horum cognitio ex fontibus Christi, qui hæc naturaliter quidem manifesta, sed tam parum à Philosophis animadversa commonstravit; atque insuper adjecit longè præstantiora bona, spem, ac sortem nostram in immensum superantia, adoptionem filiorum, gratiæ Thesauros, Spiritus sui consolationem, amoris innumera pignora, regni hæreditatem, æternæ vitæ societatem, &c. Sed de his ad Theologiam.

§. II.

In qua Operatione consistat essentialiter Beatitudo formalis.

BEatitudo, seu Felicitas formalis, ut supra diximus, est summi boni possessio; seu actio, qua illud consequimur. Porrò, ut ostendi, summum hominis bonum est Deus. Unde formalis beatitudo consistit in ea operatione, qua Deo conjungimur, ac illum possidemus, quæ quidem alia esse nequit, nisi partis intellectivæ: non enim sensu, sed mente Deo conjungimur, quippe cum sit bonum intelligibile, non sensibile. Hæc apud omnes rata sunt. At cum in parte intellectiva duæ sint facultates, quæ Deum attingunt, Intellectus, & Voluntas, subtilior movetur quæstio, Utrius potentiæ actus hac in re primas obtineat, atque adeo essentiam formalis beatitudinis constituat. Scotus præfert actum voluntatis. S. Thomæ, Thomistæ omnes, pluresque alii præferunt actum Intellectûs. Quidam ex utroque essentiam beatitudinis constituunt. Pro resolutione sit

PRI-

PRIMA CONCLUSIO.

Beatitudo formalis non consistit essentialiter in pluribus actibus.

Conclusio supponit distinctionem hic apprime observandam Beatitudinis quoad statum, & quoad essentiam. Beatitudo quoad statum est integra complexio bonorum omnium, quæ statui beati debentur: unde à Boetio definitur, *Status omnium bonorum aggregatione perfectus.* Beatitudo quoad essentiam est Consecutio summi boni, ex qua cætera bona profluunt: unde licet hæc desint, modò summum bonum possideatur, stat beatitudo quoad essentiam. Ut Sancti Deum videntes, etsi gloriam corporis nondum habeant, quæ tamen ad plenitudinem beatitudinis requiritur, *beati* nihilominus essentialiter dicuntur, quòd Deum mente possideant. His positis.

Probatur. Beatitudo essentialis est actio, qua homo primariò consequitur, ac possidet summum bonum: Sed illa actio est unica: Ergo Beatitudo essentialis consistit in una actione. Major constat ex jam posita definitione. Minor probatur. 1. Quia illa actio est omnium præstantissima: Ergo unica. 2. Bonum simplex & unum una quoque actione ipsi correspondente possidetur: Sed summum bonum est unum & simplex: Ergo una ei correspondente actione possidetur. 3. Summum hominis bonum est Deus, ut supra ostendimus. Deus autem est bonum intelligibile, ut patet, proindeque, ut infra ostendemus, intellectione, seu contemplatione possidetur: Sed illa contemplatio est una simplex actio, ut constat: Ergo possessio summi boni est posita in una tantùm actione.

Confirmatur. In pluribus ordinatè se habentibus, oportet, esse unum principale, cui cætera subordinentur; imò ordo in eo consistit, ut multa reducantur ad unum. Unde tritum, ac verissimum effatum est, *Omnem multitudinem reduci debere ad unitatem*: Atqui actus pertinentes ad beatitudinem ordinati esse debent: Ergo debent reduci ad unum primum & principale, qui proinde essentialem beatitudinem constituit.

Obj. Felicitas eſt ſummum bonum, ſummaque perfectio: Sed plures operationes ſunt meliores, quàm unica: Ergo in pluribus conſiſtit felicitas.

Reſpond. Diſtinguo majorem: Felicitas eſt ſummum bonum, ſummaque perfectio, aggregativè & extenſivè, nego; radicaliter & intenſivè, concedo. Differt enim felicitas quoad ſtatum à felicitate quoad eſſentiam, quòd illa ſit aggregatio bonorum & perfectionum omnium ad felicitatem concurrentium; iſta verò ſit in illis perfectionibus excellentiſſima, in qua cæteræ, ut in fonte continentur, & ad quam reducuntur. Porrò hæc una eſt. Addi poſſet, felicitatem formalem non eſſe ſummum bonum ut quod, & entitativè, ſed ut quo, & conſecutivè, id eſt, operationem, qua conſequimur primariò & principaliter ſummum bonum, quæ non eſt niſi unica.

Inſtabis. Felicitas eſſentialis debet implere omnia juſta deſideria: Sed unica operatio ea non implet; quippe aliæ operationes ſuperſunt expetendæ: Ergo felicitas eſſentialis non eſt unica, ſed multiplex operatio.

Reſp. Diſtinguo majorem: Felicitas eſſentialis debet implere omnia juſta deſideria, formaliter, nego; radicaliter, concedo. Et diſtinctione applicatâ minori, nego conſequentiam. Quemadmodum enim eſſentia hominis non debet formaliter dare, ſed ſolùm radicaliter præcontinere omnia, quæ pertinent ad hominem; ita nec felicitas eſſentialis debet formaliter dare omnes perfectiones ad ſtatum felicem pertinentes, ſed ſolùm radicaliter eas præhabere.

Urgebis. Felicitas eſſentialis conſiſtit in unione perfectiſſima cum ſummo Bono: Atqui per unicam operationem non fit perfectiſſima unio, quippe cùm adhuc ſuperſit ulterior peragenda per alias operationes: Ergo felicitas non conſiſtit in una operatione.

Reſp. Diſtinguo majorem: Felicitas conſiſtit in perfectiſſima unione, perfectione primariâ & poſſeſſiva, concedo; perfectione omnimodâ, nego. Eſſentia enim rei eſt id, quod eſt perfectiſſimum in re, non quidem perfectione omnimoda, quippe cùm ulteriùs perficiatur per accidentia ſuperaddita; ſed ſolùm per fectione primariâ, à qua, ut à fonte aliæ profluunt.

§ E.

SECUNDA CONCLUSIO.

Felicitas formalis non potest consistere in actu voluntatis.

Probatur ratione fundamentali D. Thomæ 1. 2. qu. 3. art. 4. Felicitas est essentialiter consecutio summi boni: Sed impossibile est, consecutionem summi boni esse actum voluntatis: Ergo felicitas formalis non est essentialiter actus voluntatis. Major patet. Ut enim felicitas objectiva est bonum summum, quod felices facit, ita felicitas formalis est assecutio illius boni. Minor probatur tribus momentis.

1. Ex ipsa ratione voluntatis, quæ est inclinatio in bonum. Inclinatio autem non est assecutiva boni, aliàs ut assequeremur bonum, satis esset ipsum velle. Imò non tangit bonum nisi affectivè, in quantum affectus ejus terminatur ad ipsum; cæterùm attactus effectivus, & possessivus boni fit per aliquid aliud, quàm per inclinationem, & affectum ad ipsum. Ut si sit bonum sensibile, per sensum; sicuti harmonia sonorum possidetur auribus, sapor gustu, &c. Si sit bonum naturale, per unionem naturalem, puta per contactum & indistantiam localem, quomodo lapis possidet centrum; vel per inhæsionem, sicut homo possidet sanitatem. Si verò sit bonum intelligibile, per intellectum, sicut doctus intellectu possidet scientiam.

2. Inductione, nam ut insinuat Divus Thomas 1. 2. art. cit. & ampliùs declarat in 4. Dist. 49. quæst. 1. art. 1. Omnis actus voluntatis ergo bonum vel est inclinatio in bonum absens; ut amor, desiderium, spes, intentio, &c. vel quietatio in bono præsenti, ut fruitio & delectatio: Sed nullus eorum actuum est assecutio boni: Ergo assecutio boni non potest esse actus voluntatis. Declaratur minor. In primis quòd inclinatio in bonum absens non sit illius assecutio, constat ex terminis. Quòd verò etiam quietatio in bono non sit assecutio illius, suadetur: nam quies in bono supponit possessionem & assecutionem ejus, siquidem ideo voluntatis motus quiescit, quia respicit bonum ut possessum, quod respiciebat antea ut acquirendum: Ergo quies in bono non est ejus acceptio, sed potiùs

com-

complacentia de adeptione præsupposita, seu affectio consequens ex possessione boni.

3. Demum suadetur eadem minor, specialiter de amore & fruitione Nam amor abstrahit à præsentia & absentia; amamus enim bonum & absens & præsens. Fruitio verò, cùm sit jucunda quies in bono possesso, non facit possessionem boni, sed eam consequitur: ut enim egregiè observat Divus Thomas 1. 2. quæst. 3. art. 4. voluntas fruitur bono & delectatur in ipso, ex eo quòd sit præsens & possessum: non autem è converso bonum sit possessum & præsens, ex eo quòd voluntas fruitur ipso, & in eo delectatur.

Objic. Plures Patrum authoritates, qui reponunt felicitatem in gaudio, delectatione, fruitione jucunda, fruitiva, suavique Dei præsentis dilectione, &c. quas omnes referre longius esset; imò Scriptura vocat felicitatem *gaudium*: Ergo est actus voluntatis.

Respond. In locis, quæ adduci solent, Patres solùm descriptivè definire beatitudinem, non verò essentialiter. Patres enim rhetoricè magis, quàm philosophicè res tractare solent; ideoque frequentiùs utuntur descriptionibus, quæ sunt rethoricæ definitiones, rem per proprietates & adjuncta notiora explicantes, quàm subtilibus & quidditativis definitionibus. Scriptura verò vocat felicitatem *gaudium*, non formaliter, sed objectivè, quatenus felicitas est summi gaudii objectum: quo loquendi modo Christus vocari solet *nostra spes, salus, amor, corona, gaudium, &c.* non formaliter, sed objectivè.

Obj. 2. Ex ipso D. Thoma in 4. Dist. 49 q. 1. art. 1. quæstiunc. 1. ad 3. homo perfectiùs conjungitur Deo, qui est felicitas ejus, per affectum, quàm per intellectum: Atqui felicitas essentialis consistit in perfectissima conjunctione cum bono: Ergo fit per affectum.

Respond. Ex eodem Divo Thoma ibidem, ideo hominem perfectiùs conjungi Deo per affectum, quia unio affectiva supponit intellectivam, cui advenit decorans & perficiens ipsam, sicut proprietas essentiam. Primò enim necesse est, assequi bonum intelligibile, & hoc fit, ut mox dicetur, per intellectum. Deinde ex effectiva consecutione derivatur in voluntatem quædam affectiva adhæsio & veluti spiritualis complexus boni possessi, quatenus ei tanquam centro affecto uniuntur & adhærent, cupientes ipsum firmiter retinere. Unde in forma: homo perfe-

ctiùs unitur bono per affectum, perfectione consummativâ & completivâ, concedo; perfectione essentiali & quidditativâ, nego.

Instabis. Actus voluntatis est perfectiori modo unitivus & consecutivus summi boni, quàm ullus alius: Ergo in eo felicitas essentialiter consistit. Probatur antecedens: nam proprium amoris, qui est actus voluntatis, est unire amatum cum amante, ut probat Divus Thomas 1. 2. quæst. 28. art. 1. Unde Dionysius cap. 4. de Divin. Nom. vocat amorem *vim unitivam*, & Sanctus Augustinus lib. 8. de Trinit. cap. 10. *Amor*, inquit, *est junctura quadam, duo copulans*. Imo amor est transformativus: unde S. Augustinus Tract. 2. in 1. Epistolam Joan. *Si terram diligis, terra es; si Deum, Deus eris*. & confessionum lib. 4. cap. 6. *Quidam bene dixit de amico suo, dimidium esse animæ suæ*: Ergo perfectissima unio fit per actum voluntatis.

Respond. Distinguo antecedens: Actus voluntatis est perfectiori modo unitivus, unione affectivâ, concedo; unione effectivâ & possessivâ, in qua consistit felicitas, nego. Voluntas enim & amor non uniunt possessivè, ut ostensum est in probatione, sed solùm affectivè. Quæ affectiva unio præcipuè consistit in tribus. Primò per appropriationem, quatenus amicus se habet ad amicum, sicut ad se ipsum in amore amicitiæ, ipsumque reputat alterum se: unde communiter dicitur, *amicus est alter ego*; in amore verò concupiscentiæ amans se habet ad bonum amatum, non ut ad se, sed ut ad aliquid sui. Secundò per conformitatem, quatenus amor est quædam coaptatio cum re amata, & amicorum est idem velle & nolle. Tertiò per ecstasim & raptum, quatenus amor, si sit fortis, rapit omnes effectus & cogitationes amantis ad amatum: in quo sensu dixit Christus, *Ubi est thesaurus tuus, ibi erit & cor tuum*, id est, affectus & cogitatio: quomodo etiam intelligi potest illud Platonis effatum, *Anima magis est ubi amat, quàm ubi animat*. Cæterùm unionem effectivam & possessivam amor non facit, sed quærit; in quantum instigat ad eam, sicut gravitas ad centrum: ut voluptuosus per voluntatem instigatur ad cibos delicatos, quos tamen gustu consequitur; & amici, ut refert Aristoteles 2. Polit. cap. 2. ex Aristophane, *per amorem desiderant fieri unum; sed, quia ex hoc accideret, vel ambos, vel alterum corrumpi, quæ-*

runt unionem, *qua decet & convenit*, quam consequuntur per familiarem convictum, & collocutionem.

Urgebis. Felicitas essentialis est quid ultimum: Sed actus voluntatis, scilicet fruitio & delectario, sunt ultimæ operationes amici circa bonum: Ergo felicitas essentialiter consistit in actu voluntatis.

Respond. Distinguo majorem: Felicitas essentialis est quid ultimum, simpliciter & per modum consecutionis, concedo; secundùm quid & per modum complementi & proprietatis ex consecutione boni derivantis, nego. Et pariter ad minorem: fruitio & delectatio sunt ultimæ operationes, simpliciter & per modum consecutionis, nego; secundùm quid & per modum ornamenti, complementi, & proprietatis, concedo, & nego consequentiam. Ut enim in generatione forma substantialis dicitur ultimus terminus simpliciter, proprietates verò ab ea dimanantes sunt solùm quid ultimum secundùm quid: ita felicitas essentialis, seu consecutio summi boni, dicitur simpliciter ultimus terminus: operationes verò illam consequentes, ut delectatio & fruitio, sunt solùm quid ultimum secundùm quid & per modum ornamenti & proprietatis: unde Aristoteles dicit, quòd *delectatio est perfectio operis*, *sicut decor juventutis*.

Dices. Actus, in quo felicitas essentialiter consistit, debet respicere rem, qua sumus felices, sub ratione boni: Sed voluntas sola respicit objectum sub ratione boni, intellectus autem sub ratione veri: Ergo felicitas essentialis pertinet ad voluntatem. Confirmatur. Ejusdem potentiæ est tendere in bonum, & ipsum assequi: Sed sola voluntas tendit in bonum: Ergo sola consequitur bonum.

Respond. Distinguo majorem: Actus, in quo felicitas consistit, debet respicere rem, qua felices sumus, sub ratione boni, *appetibilis*, nego; *consecuti*, concedo. Et distinctione applicatâ minori, nego consequentiam. Felicitas enim sita non est in appetendo, sed in possidendo bono: unde actus, quo constituimur felices, non debet respicere bonum ut appetibile, sed ut consecutum. Quamvis autem sola voluntas respiciat bonum sub ratione appetibilis, est enim appetitus boni, non tamen sub ratione consecuti: sed si sit bonum sensibile, consecutio pertinet ad sensum; si bonum intelligibile,

ad

ad intellectum. Ad confirmationem responderi posset eodem modo. Sed præterea distinguo majorem: Ejusdem potentiæ est tendere in bonum affectivè & ipsum consequi effectivè, nego; ejusdem potentiæ est tendere in bonum exsecutivè & ipsum assequi effectivè, concedo. Quamvis autem sola voluntas tendat in bonum affectivè, aliæ tamen potentiæ tendunt in ipsum exsecutivè, sicut sensus in bona sensibilia, & intellectus in bona intelligibilia: unde assecutio & possessio boni ipsis competit, non voluntati.

TERTIA CONCLUSIO.

Felicitas formalis naturalis essentialiter consistit in actu intellectûs, contemplatione scilicet perfectissimâ, quæ intra naturæ ordinem de Deo haberi possit; Supernaturalis verò in visione divinæ essentiæ, de qua Theologi.

Conclusio est non solùm Divi Thomæ, sed etiam Aristotelis, imò & Platonis egregiè docentis, *Animam esse beatam, non ut pulchro & caro fruitur Deo*, in quo est delectatio, quæ est actus voluntatis, *sed ut vero*, id est, per cognitionem, quæ est actus intellectûs, tametsi pulchritudo statim consequitur, & proinde delectatio, ut in Philebo differit, nec sejuncta hæc esse possunt. Nemo enim Deum contemplatur, nisi simul admiretur, & cognitâ pulchritudine bonoque amet cum summa oblectatione. Eandem tradunt sancti Patres, qui à Theologicis fusè referuntur. Præ cæteris verò expressus est S Augustinus lib.82. qq. quæst. 35. ubi ex professo hanc difficultatem versans, concludit, felicitatem consistere in cognitione: Eo quòd habere summum bonum nihil aliud sit, quàm nosse. Unde pereleganter ait: *Quid est aliud beatè vivere, nisi aliquid æternum cognoscendo habere? omnium enim præstantissimum est, quod æternum est, & propterea id habere non possumus, nisi eâ re, qua præstantiores sumus*, id est, *mente: quidquid autem mente habetur, cognoscendo habetur*. Quibus verbis tangit fundamentales hujus conclusionis rationes, nempe consecutionem summi boni spectare ad intellectum, quia est perfectissima potentiarum; & quia cùm summum bonum sit

quid

quid intelligibile, non nisi intelligendo possideri potest. Unde Psal. 5. *Hæc hæreditas*, inquit, *intelligendo & videndo Deum possidetur.*

Probatur itaque Conclusio ratione S. Augustini, qua utitur S. Thomas 1.2.q.3. art.4 Felicitas essentialiter est consecutio & possessio summi boni: Sed hæc fit per actum intellectûs: Ergo in eo consistit essentialiter felicitas. Major constat. Minor probatur. Summum bonum est bonum intelligibile, ut constat: Sed bonum intelligibile non aliter, quàm intelligendo possiderur & habetur, ut sensibile sentiendo: Ergo ejus possessio & consecutio consistit actu intellectûs.

Illustratur ampliùs hæc ratio. Sicut se habet natura sensitiva ad bonum sensibile, ita & intellectiva ad bonum intelligibile: Atqui natura sensitiva non possidet, nec consequitur bonum sensibile per appetitum, sed per sensum, ut sapores gustatu, lucem visu, harmoniam auditu: Ergo & natura intellectiva intellectu bonum intelligibile possidet.

Confirmatur ex discrimine Intellectûs & Voluntatis. Voluntas enim est inclinatio in objectum: unde S. Augustinus, *Amor meus pondus meum; eò feror quocumque feror.* At è contra Intellectus est apprehensivus objecti. Unde voluntatis est quærere bonum intelligibile, ac in eo possesso & apprehenso quiescere: at verò proprium est intellectus bonum illud possidere. Atque vel id confirmat experientia. Nam quantumvis nervos omnes contendat voluntas, nunquam bonum intelligibile se ipsa consequetur, sed quandiu ejus cognitio deest, absens dicitur, & voluntas inquieta manet: at cùm mente percipitur, tunc possideri dicitur, & motus voluntati quiescit.

Huic præcipuæ rationi quædam aliæ addi possunt.

1. Felicitas essentialiter consistit in operatione præstantissimæ facultatis; in subordinatis enim cætera ordinantur ad id, quod principalius est: unde meritò Aristoteles 1 Ethic. c. 7. felicitatem definit operationem secundùm perfectissimam virtutem: Sed, ut ostendimus in fine Physicæ, intellectus est perfectior voluntate: Ergo in ejus actu Felicitas consistit.

2. Ut arguit S. Thomas 3. Contra Gent. c. 26. cùm felicitas sit proprium bonum intellectualis naturæ, oportet, ut secundùm eam potentiam ei conveniat, quæ

est illi maximè & per se propria: Atqui potentia maximè propria intellectuali naturæ non est appetitus, sed intellectus. Ergo felicitas debet ei competere secundùm operationem intellectûs, & non appetitûs, seu voluntatis. Declaratur minor. Quod est proprium rei ratione sui, est ei magis proprium, quàm quod appropriatur ei tantùm ratione alteriùs: Atqui intellectus est proprius intellectuali naturæ per se ipsum & ratione sui; appetitus verò non est ei proprius nisi ratione intellectûs, quatenus ab eo dimanat, ipsumque participat: Ergo intellectus est maximè proprius naturæ intellectuali, non verò appetitus. Minorem luculenter ostendit, D. Thomas his verbis: *Appetitus omnibus rebus inest, licèt sit diversimodè in diversis; quæ tamen diversitas procedit ex hoc, quòd res diversimodè se habeant ad cognitionem. Quæ enim omnino cognitione carent, habent appetitum naturalem tantùm: quæ verò habent cognitionem sensitivam, & appetitum sensitivum habent; quæ verò habent cognitionem intellectivam, & appetitum cognitioni huic proportionatum habent, scilicet voluntatem. Ergò voluntas secundùm quod est appetitus, non est propria intellectuali naturæ, sed solùm secundùm quod ab intellectu dependet. Intellectus autem secundùm se est proprius intellectuali naturæ.*

3. Demum contemplatio summi Veri, scilicet Dei, habet omnes conditiones ad veram felicitatem requisitas: nam præter quàm omnia vitæ humanæ officia huic tanquam ultimo fini suo inserviunt, ut peteleganter ostendit D. Thomas 3. contra Gentes, c.37. est radix omnium ad felicitatem consequentium, ut amoris fruitivi, quietis, satietatis sine fastidio, delectationis summæ, pacis, securitatis, amoris fruitivi, &c. Obtinetque præterea quinque veræ felicitatis dotes à Boetio 3. de Consol. enumeratas, sufficientiam, quam promittunt divitiæ; jucunditatem, quam promittunt deliciæ; celebritatem, quam promittit fama; reverentiam, quam promittit sapientia; securitatem, quam promittit potentia. Hæc quinque excellenter tribuit æterna, perfectaque Dei contemplatio. Sufficientiam quidem, nam per eam Deus habetur, qui solus sufficit. Et veritas perfectè cognoscitur, quod unum est intellectualis naturæ, qua talis, votum. Affert etiam jucunditatem, quia contemplatio veritatis est unica voluptas mentis. Dat quoque celebritatem, quia hominem clarum apud Deum & alias intel-

le-

fectuales creaturas efficit. Dat etiam reverentiam: nam hæc sapienti, ac ei, qui Deo conjungitur, debetur; quis autem sapientior ac Deo conjunctior, quàm qui Deum perfectè contemplatur? Tribuit demum securitatem à malis & in bonis: nam summa illa contemplatio in præmium virtutis in altera vita concessa, æterna est & inamissibilis, Deoque arctissimè conjungit, in quo est omne bonum, ad quem nullum malum accedere potest.

Obji. 2. Felicitas essentialiter consistit in operatione ulteriùs non ordinata: Sed contemplatio Dei ordinatur ad amorem; nam, ut ait D. Anselmus in libro, *Cur Deus homo*, Perversus ordo est amare ad intelligendum, rectus verò intelligere ad amandum: Ergo felicitas essentialis non consistit in contemplatione, sed magis in amore.

Resp. Distinguo majorem: Felicitas consistit in operatione ulteriùs non ordinata, ut medium ad finem, concedo: ut causa ad effectum, & ut primaria operatio ad secundariam, quam perficit, nego. Et ad minorem, contemplatio Dei ordinatur ad ejus amorem, ut medium ad finem consequendum, nego; ut primaria operatio beatitudinis ad aliam ex ea consequentem, quam perficit, concedo. Amor enim Dei suspirat ad visionem ejus, ut ad finem & centrum, in quo quiescit, juxta illud Davidis, *Satiabor, cum apparuerit gloria tua*. At rursus ex ea visione amor completur & perficitur: unde secundùm rectum ordinem visio tendit ad perfectionem amoris. Nec aliud evincit allata authoritas. Aliter exponi potest. Nempe de perfectione caritatis est, ut homo se & omnia sua, etiam propriam felicitatem ordinet in Deum. Et ideo perfecta Caritas non amat Deum propter visionem ejus, in qua est felicitas hominis secundùm nos; immò nec ut eo viso delectabiliter quiescat, sicque eo fruatur, in quo Adversarii felicitatem constituunt: sed potius ipsam visionem ac fruitionem Dei quærit propter Deum, ut pleniùs ametur. Unde authoritas nihil juvat Adversarios: nam perinde dici potuisset, *Perversus ordo est amare Deum, ut eo fruaris, rectus verò, eo velle frui, ut firmiùs ames*. Itaque non inde adstrui potest, essentiam beatitudinis consistere in amore; sed perfectum amorem in ipsa amantis beatitudine non sistere, sed eam ulterius ad Deum amatum referre, quod verissimum

simum est. Sed de his fusiùs Theologi.

Instabis. Amor Dei perfectior est, perfectiùsque unit Deo, quàm quælibet cognitio, saltem extra intuitivam visionem: Sed contemplatio illa, de qua loquimur, non est ipsa Dei visio, cum hæc sit præmium in ordine gratiæ: Ergo amor est perfectior, perfectiusque unit Deo, quàm talis contemplatio, proindeque aptior est, ut sit essentialis felicitas. Probatur major: nam amor tendit in Deum ut est in se, ipsique immediatè unitur: at verò contemplatio extra visionem non tendit in Deum nec ipsi unitur ut est in se, sed solùm ut repræsentatur per species creatas, id est, valde imperfectè.

Resp. Distinguo majorem: Amor perfectior est, perfectiùsque unit Deo, quàm cognitio extra visionem, in ratione possessionis & assecutionis, nego; alio modo, transeat. Amor enim, quantumvis aliis prærogativis excellat, ex sui ratione non est possessivus & consecutivus, proindeque minùs aptus, ut sit essentialis felicitas. Sicut & unio hypostatica, quamvis perfectiùs uniat Deo, quàm ipsa supernaturalis visio; quia tamen non conjungit Deo ut bono intelligibili possesso, sed ut supposito sustentati, idcirco esse nequit essentialis felicitas.

Urgebis. Per contemplationem (præcipuè quæ fit per species creatas, de qua solùm loquimur) anima non unitur Deo entitativè, sed solùm intelligibiliter & in *esse* intentionali: Ergo in illa nequit consistere essentialis felicitas.

Resp. Nego consequens. Ad felicitatem enim non requiritur unio entitativa, sed possessiva objecti beatificantis. Porrò unio illa intentionalis & intelligibilis est possessio boni intelligibilis; sicut in natura sensibili unio intentionalis & sensibilis est possessio boni sensibilis. Bonum enim naturæ intellectualis est veritas, quæ non nisi per unionem intelligibilem & actualem manifestationem possidetur. Unde S. Augustinus, *Summum bonum habere nihil aliud est quàm nosse*. Itaque quamquam naturalis cognitio Dei fiat per species creatas, attamen quia est intelligibilis Dei possessio, quantùm potest in statu naturæ possideri, sufficit ad felicitatem ordinis naturalis.

Objic. 2. Ex S. Augustino lib. de Moribus Ecclesiæ. Bea-

Beatus dici non debet, qui non amat, quod habet, etiam si optimum sit, quod habet: Ergo felicitas non in eo consistit, ut summum bonum cognitione habeatur, sed ut cognitum & habitum ametur.

Resp. Distinguo consequens: felicitas consistit in eo, ut bonum cognitum ametur, tanquam in dispositione requisita, concedo; tanquam in essentia, nego. Nam essentia beatitudinis sita est in possessione boni, seu ut bonum habeatur. At requirit ex parte subjecti, ut bene ad illud bonum se habeat, id est, ut amet illud; nec aliud intendit S. Augustinus.

Instabis. Anima separata, quantumvis Deum perfectè cognosceret in ordine naturali, posset ipsum non amare: Ergo posset esse non beata, proindeque felicitas naturalis non consistit in cognitione illa naturali, esto supernaturalis sita sit in visione, quam necessariò consequitur amor. Probatur antecedens. Nulla quantumtumvis sublimis cognitio Dei extra claram visionem necessitat ad ejus amorem: Ergo posita illa cognitione naturali posset anima Deum non amare.

Resp. Nego antecedens. Ad probationem distinguo: nulla Dei cognitio extra visionem necessitat ad amorem ejus, omnimodum, id est, tam naturalem, quàm supernaturalem, concedo; ad amorem naturalem, nego. Nam cùm ea summa cognitio naturalis, quæ foret præmium ordinis naturæ, clarè suo modo manifestaret, Deum esse summum bonum ordinis naturæ, inferret quoque necessariò amorem ejus in ordine naturæ. Et ideo docent Theologi, quòd Angeli, qui tali modo Deum cognoscebant, tanquam fierent visionis ejus participes, eum ut naturæ necessariò diligebant, atque ita in ordine naturali fuisse impeccabiles. Adde, quòd Anima per separationem à corpore in æternum firmatur in bono amato. Cùm ergo illa summa cognitio Dei, ut authoris naturæ non retribueretur, nisi iis, qui Deum in via dilexissent, eos in æternum firmaret in amore Dei; sicque beatos efficeret, quia per eam Deum amatum, quantum naturaliter possibile esset, possiderent.

Dices. Felicitas consistit in actu omnium amabilissimo: Sed voluntas plus amat proprium actum, quàm actum intellectûs: Ergo felicitas non consistit in actu intellectûs, sed voluntatis. Probatur minor. Nam

Nam quælibet potentia plus amat proprium actum, quàm actum alterius potentiæ.

Resp. Nego minorem. Ad probationem dico, id verum esse cæteris partibus, & quando actus alterius potentiæ non est summum bonum suppositi. Contemplatio autem Dei, ut ostensum est, est summum bonum naturæ intellectualis; & ideo voluntas, quæ est inclinatio totius suppositi, ardentiùs amat contemplationem illam, quàm proprios actus.

QUÆSTIO SECUNDA

De Actibus moralibus, seu de Voluntario, præcipuè Libero.

ACTUM est de Ultimo Fine hominis. Nunc dicendum de moribus, quibus itur ad illum finem, seu de Actibus voluntariis & Liberis. His enim velut gressibus natura intellectualis pergit ad suum finem; suntque propriè materia & subjectum moralitatis, id est, bonitatis & malitiæ. Quamquam autem variæ, præclarissimæque quæstiones agitari soleant circa actus voluntarios, quia tamen eas sibi vendicant Theologi, cæteris vel delibatis, ea solùm accuratiùs exsequemur, quæ maximè ad naturalem Philosophiam pertinent. Itaque dicenda tribus complectemur articulis. Primus erit de Voluntario in genere. Secundus de Voluntario Libero, deque Libertate, cujus notionem summè necessariam huc usque distulimus. Tertius de Actibus Voluntariis singulatim.

ARTI-

ARTICULUS PRIMUS.

De Voluntario in genere, quid sit, à quibus tollatur, quomodo dividatur.

Voluntarium definitur ex Aristotele 3. Ethic. cap. 1. Cujus principium est ab intrinseco, cum cognitione finis.

Explicatur ex D. Thoma 1. 2. q. 6. a. 1. Nomen *voluntarii* propriè importat, ut motus & actus sit à propria illius, qui movetur, inclinatione; proindeque perfectè à principio intrinseco: quippe ea, quæ ab intrinseco sunt, non sunt ex inclinatione, sed quasi ex violentia. Ad motum autem tria concurrunt, principium passivum, quod movetur; principium activum, quod movet; principium finale, quod excitat & allicit agens ad movendum. Ille ergo motus dicitur perfectè ab intrinseco procedere, proindeque voluntarius, cujus hæc omnia principia sunt ab intrinseco, ita ut in eo, quod movetur, non solùm sit principium talis motûs susceptivum, uti est in corpore cœlesti; aut etiam activum, uti est in omni motu vitali; sed etiam finale, uti est in agentibus cognitione præditis, quæ ex finis cognitione se movent ad agendum: ut animal ex cognitione cibi, qui est finis localis motûs, se movet ad ejus persecutionem. Hæc autem omnia comprehendit jam data definitio, principium quidem passivum & activum, dum dicit, motum voluntarium esse, *cujus principium est ab intrinseco*; finale verò, dum additur, *cum cognitione finis.*

Ex ea Voluntarii notione deduci potest, à quibus tollatur Voluntarium, & Involuntarium inducatur. Ut ea tamen accuratiùs explicentur,

PRIMA CONCLUSIO.

Violentia potiùs Voluntarium perimit, quæ tamen propriè talis est, nempe sufficiens & absoluta.

Conclusio supponit duplex genus Violentiæ. Alia *sufficiens* dicitur, S. Thomas *compellentem*, Juristæ *abso-*

absolutam vocant. Alia est, quam *insufficientem* dicunt, S. Thomas *impulsivam* vocat, Juristæ *conditionatam*. Violentia sufficiens, quam etiam *Physicam* propriè dixeris, est, cùm actus aliquis vi ineluctabili à nobis invitis & repugnantibus extorquetur. Hæc locum habet solùm in actibus externis, non in ipso voluntatis actu: repugnat enim, ut fiat nobis nolentibus, cùm essentialiter sit volitio; atque adeo non fit, si nolumus, sicque nobis invitis fieri nequit. Violentia verò insufficiens est, quæ etiam *Moralis* dici potest, cum dolore, ac suppliciis consensus voluntatis extorquetur. Sic dum Tyrannus vim infert corpori, ut voluntatem adigat ad abnegandam fidem, violentia quidem est, sed insufficiens, impulsiva, conditionata, & moralis; nam absolutè possumus id, quod exigitur, non agere. At si violentè arrepta manus cogatur ad impiam subscriptionem, aut si plena thure coram Idolo prunis aduratur, donec ignium ardore soluta in subjectas prunas thus emittat, palàm est, esse violentiam sufficientem, compellentem, absolutam & physicam.

Dicimus itaque, hanc violentiam sufficientem perimere omnino Voluntarium. Siquidem contra rationem Voluntarii est, ut fit ab extrinseco, & renitente inclinatione: Sed quæ tali violentiâ extorquentur, sunt omnino ab extrinseco & renitente inclinatione: Ergo voluntaria non sunt, proindeque nec bona, nec mala moraliter. At quæ fiunt per violentiam insufficientem, sunt tamen absolutè voluntaria: nam Voluntas absolutè potest non consentire; atque adeo peccat, qui suppliciis impellentibus rei turpi consentit.

Dices. Qui suppliciis ad actus rei bonæ consentit, non propterea bene agit: Ergo nec malè, qui iisdem coactus rei malæ consentit.

Resp. Nego paritatem. Nam bonum ex integra causa, malum verò ex quovis defectu Et ideo, ut quis bene agat, requiritur non solum, ut consentiat operi bono; sed etiam, ut ex motivo honesto consentiat, quod non est in eo, qui solùm suppliciis coactus bonum agit. At ut quis malè agat, satis est, ut contra officium volens agat, quovis motivo ad id ducatur. Itaque malè agit, qui ut fugiat dolorem, rei turpi consentit; minuitur tamen inde operis malitia, quia minus voluntarium est.

SECUNDA CONCLUSIO.

IGnorantia quoque perimit voluntarium, ſed non omnis.

Explicatur ſimul & probatur concluſio. Triplex diſtinguitur ignorantia, Antecedens, Conſequens & Concomitans. Ignorantia *antecedens* eſt, quæ nullo modo eſt volita, & eſt cauſa volendi aliquid, quod non eligeretur, ſi adeſſet cognitio: ut dum quis amicum in ſylva latentem incautus percutit, putans eſſe feram. Ignorantia *ſubſequens* eſt, quæ aliquo modo eſt volita, vel expreſsè, ut illorum qui Job. 22. dicunt Deo, *Recede à nobis, ſcientiam viarum tuarum nolumus*: & illius, de quo dicit Scriptura, *Noluit intelligere, ut bene ageret*. Hæc dicitur *malitioſa* & *affectata*. Vel tacitè & interpretativè, ut in illis, qui ſocordiâ negligunt ea addiſcere, quæ ſcire poſſunt & tenentur; hæc dicit *craſſa*. Ignorantia demum *concomitans* dicitur, quæ quidem non eſt volita, ſed ſupponit ſufficientem curam, ut tollatur; eſt tamen cauſa volendi aliquid, quod perinde fieret, ſi cognitio adfuiſſet: ut dum quis irâ percitus hoſtem in ſylva latentem quærit ad interimendum; at ſpe inveniendi ademptâ venationi incumbens, putanſque in ſenticeto Aprum latere, telum vibrat, quo perimitur hoſtis, quem ſi advertiſſet, perinde occidiſſet. His poſitis,

Conſtat 1. Ignorantiam antecedentem omnino tollere voluntarium, ac proinde rationem meriti & demeriti. Nam tollit omnino cognitionem, quæ eſt de ratione voluntarii, atque inducit ad opus voluntati repugnans. Conſtat 2. Ignorantiam conſequentem non tollere prorſus voluntarium. Nam cùm volita ſit, cenſentur & volita, ſaltem in cauſa, quæ propter eam fiunt.

At verò ignorantia concomitans, ut mediat inter antecedentem & concomitantem, ita medio modo ſe habet. Non enim tollit poſitivè rationem voluntarii, ſicut antecedens. Nec efficit, ut actus ipſe cenſeatur volitus, ſicut conſequens, ſed negativè ſe habet, efficitque, ut opus nec volitum, nec nolitum actu cenſeatur.

TER-

TERTIA CONCLUSIO.

Metus minuit quidem Voluntarium, non tamen omnino tollit. Unde actio ex metu facta mixta est ex Voluntario & Involuntario.

Antequam probetur conclusio, tantisper explicanda est. Metus definitur, Passio causata ex malo impendente difficilè. Alius dicitur *gravis*, *& qui cadat etiam in virum inconstantem*; alius *levis*, *& non cadens in constantem virum*. Metus gravis est, cùm malum impendens est grave & certum: levis verò si malum impendens vel leve sit, vel incertum. Sæpe ergo metu alterutro extorquetur ab homine consensus in rem, quam abhorret; ut mercator metu naufragii pretiosas merces ad alleviandam navim projicit in mare. In quo quidem casu tria concurrunt. Primò amor minoris boni, scilicet mercium. Secundò amor majoris boni, scilicet vitæ. Et tertiò consensus in carentiam minoris boni ad conservandum majus. Dicimus ergo, hunc consensum metu extortum esse mixtum ex voluntario & involuntario.

Probatur. Quod est ex inclinatione, est voluntarium; quod verò est contra inclinationem, est involuntarium: Sed consensus ex metu partim est ex inclinatione, partim contra inclinationem: Ergo est mixtus ex voluntario & involuntario. Declaratur minor, ut enim mox notatum fuit, in agente ex metu duplex est inclinatio, alia major, qua vult servare v. g. vitam; alia minor, qua vult cum vita, si potest, retinere pecuniam: Sed consensus in jacturam pecuniæ propter conservationem vitæ est juxta primam inclinationem, & contra secundam: Ergo est mixtus ex voluntario & involuntario.

Confirmatur. Nam ut peregregiè observat D. Thomas, actio ex metu est partim ab intrinseco, partim ab extrinseco: Ergo est partim voluntaria, partim involuntaria. Declaratur antecedens. Quod ex amore agimus, ab intrinseco agitur, quia amor est motus ab intimis voluntatis visceribus enascens; quod verò est ex metu, est quadantenus ab extrinseco, quia metus est passio appetitui minimè naturalis, sed forinsecùs ab urgente periculo intrusa: Atqui actio facta ex metu partim procedit ex

amore servandi majus bonum, partim ex timore incurrendi malum: Ergo, &c.

Quæres. Cum actio ex metu sit mixta ex voluntario & involuntario, estne dicenda simpliciter voluntaria, an involuntaria?

Respondeo cum Aristotele & D. Thoma, esse simpliciter voluntariam, & secundùm quid tantùm involuntariam. Quod enim attentis omnibus circumstantiis efficaciter est volitum, censetur simpliciter voluntarium; quod verò non nisi inefficaciter & conditionatè est non volitum, censetur solùm secundum quid involuntarium. Cùm igitur id, quod fit ex metu, ut projectio mercium in mare ad vitæ conservationem, attentis omnibus circumstantiis sit volitum, idque voluntate efficaci & inferente effectum; sit autem duntaxat inefficaciter & conditionatè non volitum, si scilicet esset alia evadendi commodior via, simpliciter est voluntarium, & secundùm quid tantum involuntarium.

Inferes, in his, quæ fiunt etiam ex gravi metu, esse sufficiens voluntarium, ut peccata sint, quando sunt mala: immò contractus factos ex gravi metu esse validos; sunt etiam simpliciter voluntarii. Attamen sunt quædam, quæ ex natura rei plenum, perfectumque voluntarium requirunt, eo quod perpetuam & indissolubilem obligationem importent, cujusmodi sunt matrimonium & votum solenne: unde irritantur à jure, si fiant ex metu, non quidem levi, sed cadente in constantem virum.

QUARTA CONCLUSIO.

Concupiscentia non tollit, sed potiùs facit voluntarium. Ita D. Thomas 1.2.qu.6.a.7. Per concupiscentiam verò intelligitur motus appetitûs sensitivi in bonum delectabile.

Probatur ratione D. Thomæ. Dicitur aliquid voluntarium ex eo, quòd voluntas in id fertur: Atqui concupiscentia non impedit, sed magis facit, ut voluntas in aliquid feratur: Ergo non impedit, sed facit voluntarium. Declaratur minor ex discrimine, quod est inter metum & concupiscentiam. Metus enim non reddit

opus

opus gratum & amatum, sed solum invitam quadantenus voluntatem necessitatis vinculis trahit, ideoque opus ex metu remanet semper displicens, ac odiosum proindeque aliquatenus involuntarium. At verò concupiscentia movet ad opus reddendo illud gratum, quatenus suis illecebris inclinat in illud voluntatem, ut in aliquid omnino amabile. Unde in his, quæ ex concupiscentia victrice fiunt, voluntatis præcedens inclinatio emollitur, enervatur, expungitur, novaque illi subrogatur, qua opus priùs displicent, de novo gratum & amabile, proindeque voluntarium, fiat. Sic Davidi ardenter legem Dei amanti concupiscentia ex aspectu Bethsabee nata cor emollivit, & suis blanditiis ita subvertit, ut frigescente charitate, inardescente cupiditate, non invitus id, quod displicebat elegerit; sed mutatus id, quod antea nolebat, optaverit.

Dices 1. Concupiscentia diminuit peccatum; ut enim docet D. Thomas, magis peccat, qui transgreditur præceptum ex malitia, quàm qui ex passione: Ergo diminuit voluntarium. 2. Concupiscentia diminuit cognitionem, ideoque dicitur *excæcare*: Ergo non facit, sed potiùs impedit voluntarium.

Respond. Ad 1. ideo concupiscentiam minuere peccatum, non quòd diminuat rationem voluntarii, sed quia impedit perfectam deliberationem. In his enim magis meremur, aut demeremur, quæ ex pleniore judicii deliberatione agimus. Resp. Ad 2. Cum D. Thoma 1. 2. qu. 6. a. 7. ad 3. hanc ipsam diminutionem cognitionis esse aliquatenus voluntariam, quatenus voluntas passione præoccupata retrahit judicium à diligenti examine. Unde talis inconsideratio non tollit rationem voluntatis.

Quantùm ad voluntarii divisionem, primò dividitur *in perfectum*, & *imperfectum*. Voluntarium perfectum est, quod fit ex perfecta finis cognitione, id est, quod regulatur à cognitione, quæ attingit finem, non solùm materialiter ejus bonitatem apprehendendo, sed etiam formaliter ejus merita ponderando, & cum mediorum utilitate conferendo. Tale Voluntarium solis agentibus intellectualibus competit, quia solius intellectûs est rationem finis cognoscere, ac media in finem ordinare. Voluntarium imperfectum est, quod procedit ex imperfecta finis notitia, quæ scilicet finem, bonitatemque illius apprehendit, non tamen penetrat rationem

formalem finis ejus, cum mediis proportionem examinando. Tale Voluntarium reperitur in brutis, pueris, amentibus, motibus primò primis, &c. ac potiùs dicitur *Spontaneum*.

Dividitur secundò Voluntarium in *liberum & necessarium*. Voluntarium est, quod regulatur per judicium indifferens, & ita est sub potestate, dominioque voluntatis, ut de eo ad beneplacitum disponat. Voluntarium necessarium est, quod regulatur per judicium ad unum determinatum, nec relinquit voluntati dominium de eo disponendi.

Dividitur tertiò voluntarium in *formale & virtuale*. Voluntarium formale est, quod procedit à voluntate per actum proprium. Voluntarium verò virtuale est, quod procedit ex aliquo actu præcedente, in quo virtualiter includitur, & à quo sequitur. Sic dum quis iter facit, singuli passus dicuntur *voluntarii virtualiter*, quia procedunt ex voluntaria, efficacique intentione, qua se commisit vitæ.

Dividitur quartò Voluntarium in *positivum & negativum*, seu, ut alii vocant, in *directum & indirectum*. Voluntarium directum & positivum est, quod fit per actûs positionem, negativum verò & indirectum, quòd fit per actûs omissionem, quando scilicet aliquis tenetur, potest, advertit, & tamen non agit, sed aliis intendit, censetur voluntarium indirectum & negativum.

Dividitur quintò in voluntarium *elicitum & imperatum*. Voluntarium elicitum est actus ipse voluntatis, ut amor, odium, &c. Voluntarium imperatum est actus, quem alia potentia elicit ex applicatione voluntatis, ut ambulatio, cômestio, locutio, &c.

Dividitur sextò Voluntarium in *Physicum & Morale*. Physicum est, quod est à voluntate propriæ personæ. Morale verò, quod fit per procuratorem, cui jus nostrum commissum est vel à lege, vel à natura, vel à nobis: sic dispositio tutoris est moraliter voluntaria pupillis, & dispositio magistratuum toti urbi.

AR-

ARTICULUS SECUNDUS.

De Voluntario Libero.

ETsi de Libertate, quæ voluntatis dos est, agendi occasio sese superiùs obtulerit, cum de ipsa voluntate in fine Physicæ differebamus, opportunius tamen visum est, totius Moralitatis fundamentum, in Morali, tanquam in propria sede discutiendum, ac pro rei momento paullo accuratiùs, fusiùsque examinandum reservare. Quæ verò de Libertate dicenda occurrunt, quatuor complectemur paragraphis. In 1. Variæ Libertatis divisiones referentur. In 2. Radix & origo Libertatis arbitrii investigabitur. In 3. Discutietur, an indifferentia sit de ratione Libertatis arbitrii. In 4. Quæ indifferentia sit de ratione Libertatis.

§. I.

De variis Libertatis divisionibus & acceptionibus.

CUM Libertas opponatur Servituti, ac Subjectioni, à qua eximit, tot modis dicitur Libertas, quot modis Servitus & Subjectio. Servitus autem, seu subjectio voluntatis ex quinque præcipuè principiis oriri potest. Primò à principio externo cogente, ac violentiam inferente. Secundò à principio intrinseco ad unum naturaliter determinante & restringente, cujusmodi est naturalis instinctus, quo res non ex propria deliberatione, sed ex naturali dispositione ad aliquid rapitur. Tertiò à perverso habitu, aut passione voluntatem impellente, ac trahente, & à rectitudine morali dimovente. Quartò à lege obligante. Quintò à miseria & pœna invitum

mulctante, ac opprimente. His enim omnibus principiis voluntas obnoxia, subjectaque esse potest. Hinc oritur quintuplex Libertatis species. Prima dicitur *Libertas spontaneitatis & libentiæ*, consistitque in exemptione à violentia & coactione. Secunda dicitur *Libertas arbitrii*, consistitque in exemptione ab instinctu, naturalique judicio ad unum determinante. Tertia dicitur *Libertas virtutis & rectitudinis moralis*, quæ consistit in exemptione à peccato, & ab habitibus ad malum inclinantibus. Quarta dicitur *Libertas à lege*, consistitque in exemptione obligationis ad legem, superioremque præcipientem. Quinta dicitur *Libertas felicitatis*, consistitque in exemptione ab omni miseria & pœna. De singulis ut tantisper dicamur,

Prima Libertas, *Spontaneitatis* scilicet, & *Libentiæ*, in omnibus reperitur, quæ non invitò & per vim, sed sponte, ac ex inclinatione agunt. Unde competit etiam brutis, quæ agunt, non quasi ab extranea vi impulsa, sed ab interiori instinctu, naturalique judicio determinata. Immò transfertur ad res cognitione prorsus carentes, ut aqua dicitur *liberè* fluere, & lapis *liberè* cadere, cum remotis obicibus naturæ suæ utrumque relinquitur. Dicitur quoque de omnibus illis animi nostri motibus, quos aut natura ipsa nobis indidit, ut est amor boni in communi, (qui est in voluntate, non tamen, ut ab ipsa ex proprio arbitrio excitatus, sed ut ipsi ingenitus, ac à natura inditus) aut præfestinus impetus à nobis abripit, quales sunt motus primò primi.

Secunda Libertas, *Arbitrii* scilicet, soli naturæ intellectuali competit, quæ non operatur ex judicio sibi à natura præscripto, & instinctu ad unum necessariò applicante; sed ex judicio à se formato, actuque, ad quem se ipsam per deliberationem applicat & determinat. Cùm enim intellectualis natura ex naturali conditione circa bona particularia sit indifferens; in tantum ad illa fertur, in quantum se ipsam per rationem determinat, conferendo de agendis, examinando rerum merita, penetrando habitudines, ac detegendo proportiones mediorum cum finibus, sicque judicium suæ actionis formando: supra quod iterum reflecti potest, examinando, sitne re-

rectum an non; & si visum fuerit, ipsum iterum emendando, abrogando reformando, suspendendo, prout placuerit. Hinc est, quòd bruta quidem semper uno modo agunt, quia à natura judicium & instinctum de rebus agendis acceperunt, quod ipsorum motui non subjacet, sed præsidet. Homines verò agunt diversis modis, quia se ipsos per arbitrium & proprium judicium à ratione formatum determinant. Ratio autem ad diversissima viam habet; reflectitur enim supra se, potestque rem uno modo constitutam reformare, abrogare & mutare, juxta quod exigunt rerum diversæ habitudines, ad quas attendit.

Tertia Libertas, *A peccato* scilicet, solis bonis convenit; in quibus mitigantis passionum insanis motibus, & excusso peccati jugo, tranquillum est voluntatis, ac rationis regnum & regimen soli Deo subditum, cæteræ verò sibi subjiciens. Ut enim notat D. Thomas, cùm pax ex D. Augustino sit tranquillitas ordinis, ordo verò creaturæ rationalis in eo consistat, ut Deo subjiciatur, & cætera sibi subjiciat, ejus pax & libertas sita est in perfecta subjectione ad Deum, & pacifica tranquillaque cæterarum rerum gubernatione, quæ pax & libertas per peccatum, & inordinatos passionum motus turbatur.

Quarta Libertas, scilicet *A lege*, primariò quidem & principaliùs Deo convenit, qui nemini subditus, solus sibi ipsi lex est & regula: secundariò tamen, & participativè justis convenit. Justus enim, cùm in Divinæ Naturæ quadantenus particeps, omnes affectus rectos habet, nec in his eget legis directione, sed ipse quædam lex & regula animata est, ut etiam sæpius annotavit Aristoteles. Unde licèt nulla lex ei posita esset, quasi connaturaliter & ex propria inclinatione ea, quæ sunt legis servaret: quod præcipuè verum est in illo, qui justus est justitiâ supernaturali, de quo loquendo dixit Apostolus, quòd *lex non est posita justo, sed impio*.

Quinta demum Libertas, scilicet *à miseria & pœna*, illis competit, qui ad felicitatem perfectam pervenerunt, cujus munus est, omnia mala, defectusque omnes procul abigere, & omnia bona largiri.

Unde hìc quidem habetur in spe, sed in futuro solùm habebitur in re.

Circa primum, tertium, quartum, & quintum Libertatis modum nihil speciale controvertitur; ideoque totum difficultatis pondus ad solam arbitrii Libertatem tendit, quæ idcirco pleniùs discutienda nobis est.

§. II.

De Origine Libertatis Arbitrii.

JUcundum est rerum radices scrutari & notitiam veluti ex fonte haurire. Nam *dulciùs ex ipso fonte bibuntur aquæ*. Sed accessum sæpe difficultas negat, quæ nullibi major est, quàm in ipsis rerum originibus, quas omnes profundâ quadam nocte, quasi de industria, Natura circumtexit. Verùm quia periti ducis sequentibus vestigia nihil invium & inaccessum esse potest, tentabimus in hoc paragrapho, præeunte D. Thoma, ipsos humanæ Libertatis fontes penetrare, origines quantumvis occultas lustrare, radices in ipsis, non terreæ, sed intellectualis naturæ visceribus latentes eruere, sicque Thomisticam Libertatis notionem ab ovo, primordiisque suis repetitam tradere, quæ nobis esse pro cardine possit in his difficultatibus, quæ circa Liberum arbitrium solent agitari.

Libertas propria voluntatis dos est, ideoque ab eodem fonte oritur, à quo & voluntas ipsa. Est autem voluntas. Inclinatio consequens formam intellectualem & immaterialem. Unde consequens est, ut libertas quoque oriatur à forma intellectuali & immateriali. Id verò, ut altiùs repetatur, sciendum est, quòd, ut sæpissime inculcat D. Thomas, omnem formam sua sequitur inclinatio ipsi proportionata, ideoque juxta variam perfectionem formarum attenditur varietas & perfectio inclinationum. Formarum autem perfectio sumitur ex earum elevatione supra materiam. Quippe materia est, quæ limitat, deprimit, imperfectamque reddit formam, ut patet ex D. Thoma 1. part. quæst. 7. art. 1. Sicut & omnis

minis potentia limitat, deprimit, imperfectumque reddit actum suum, ut generaliter S. Doctor 1. contra Gentes, cap. 43. ratione 4. Unde sicut actus tanto perfectior est, quanto à potentialitate purior; ita forma tanto nobilior, perfectiorque censetur, quanto altiùs è materiæ fæcibus emergit. Quod adhuc clariùs innotescet, si cum eodem D. Thoma 1. contra Gentes, cap. 43. ratione 3. advertamus, in rebus duo esse extrema, actum purum, scilicet Deum, in quo est tota essendi plenitudo; & potentiam puram, scilicet materiam primam, in qua nihil est de ente actu, quæque proinde vocatur à Sancto Augustino *prope nihil*. Unde quia media, quò propiùs accedunt ad alterum extremorum, eò magis naturam ejus sapiunt, ideo quanto magis aliquid materiæ immergitur, tanto magis minuitur, limitatur, deprimitur, ac annihilatur. E contra verò quanto longiùs aliquid à materia recedit, tanto propiùs ad Deum accedit, ideoque perficitur, dilatatur, ac de plenitudine entis in se capit.

Porrò formarum è materia gradatim emergentium triplex est ordo, proindeque triplex inclinationum eas consequentium gradus. In primo ordine sunt eæ formæ, quæ penitus in materia immerguntur, proindeque valde imperfectæ sunt, ac limitatæ. Ejusmodi sunt formæ elementorum, mineralium, plantarum, cæterarumque rerum insensibilium. Has formas sua sequitur inclinatio proportionata, quæ *appetitus naturalis* dicitur, & est cæcum aliquod pondus ad finem admodum limitatum inclinans, ut ad centrum, circumferentiam, aut aliquid hujusmodi. Quod pondus nihil juris, ac potestatis supra se rebus, quibus inest, relinquit, cum sit proprietas à natura indita, essentiam necessariò consequens, proindeque nullius, nisi Authoris naturæ, arbitrio subjacens. Unde in tali appetitu ne umbra quidem Libertatis, ac dominii apparet, sed solùm cæca necessitas ad unum urgens & alligans, quod capitaliter repugnat Libertati. Ecce verba Divi Thomæ quæst. 23. de Veritate, art. 1. hanc doctrinam luculenter expendentis: *Res materiales, in quibus est, quidquid eis inest, quasi materia obligatum & concretum, non habent liberam ordinationem ad res alias, sed consequentem ex ne-*

necessitate natura'is dispositionis : unde hujus dispositionis ipsa res materiales non sunt sibi ipsis causa, quasi ipsa se ordinent ad id, ad quod ordinantur, sed aliunde ordinantur, unde scilicet naturalem dispositionem accipiunt.

In secundo ordine sunt eæ formæ, quarum felicior conditio è materiæ fæcibus aliquatenus emergit, quaque medium obtinent inter formas purè materiales, & spirituales. Mundus enim, ut sæpe annotavimus, non constat ex partibus dissipatis, sed miro artificio unitis, ac compaginatis: unde cùm extrema uniantur per media, semper inter duo extrema medium aliquod utrique accedens Natura excogitat. Hæ igitur formæ mediæ quatenus à materiæ angustiis sese eximunt, & ad spirituales formas accedunt, quandam amplitudinem obtinent, per quam possunt aliarum rerum formas intra se admittere, ac recipere, non secundùm *esse* physicum, (hoc enim impossibile est) sed secundùm aliquod *esse* defæcatius, quod vocatur *esse intentionale*: sic oculus omnis coloris expers, omnium colorum formas intentionales admittit, & imaginatio infinitis rerum formis, ut Protheus alter, figuratur. Has formas sua sequitur proportionata inclinatio, quæ *appetitus sensitivus* dicitur, qui aliquid amplitudinis & indeterminationis obtinens, non ad unum cæco impetu rapit, ut appetitus naturalis, sed præeunte cognitionis luce ad varios actus & motus sese extendit juxta varias formas, quas appetens præconcipit: quippe ut appetitus naturalis sequitur naturalem formam, ita ille sensitivus appetitus formam sensibus acceptam sequitur, & ad ejus variationem variatur. Id videre est in Cane, in quo apprehenso hero pacato sequitur inclinatio amoris, gaudii, blanditiarum; viso eodem irato, sequitur inclinatio timoris & fugæ; viso extraneo, sequitur inclinatio furoris, &c. In his tamen formis sicut non est perfecta supra materiam eminentia, (quippe cùm forma sensibilis à materia dependeat, tanquam ab organo & subjecto) ita nec perfecta amplitudo, indeterminatio, & libertas. Unde appetitus has formas consequens non ad omne bonum patet, sed intra limites boni sensibilis coercetur. Imò, cùm inter tot bona sensibilia, quæ se offerunt, na-

tura sensitiva discernere nequeat, quid sibi expediat, quidve noceat, (quippe cùm discretio opus sit proprium rationis res invicem conferentis, ac merita cujusque ponderantis) ideo appetitus sensitivus regitur judicio, instinctuque à natura inditis, & ad unum determinatis, quæ arbitrio naturæ sensitivæ non subjacent, sed ipsam naturam, ejusque appetitum sibi omnino subjiciunt: Unde talis naturæ appetitus non est perfectè liber, suique juris, nec se ipsum regit, sed ab Authore naturæ mediante judicio, instinctuque naturaliter indito regitur. Ecce verba Divi Thomæ Quæst. 23. de Verit. art. 1. id totum egregiè declarantis: *In substantia sensitiva licèt recipiantur formæ rerum sine materia, non tamen omnino immaterialiter, & absque materiæ conditionibus (limitatione scilicet & imperfectione) ex hoc, quòd recipiuntur in organo corporali. Et ideo inclinatio in eis non est omnino libera, quamvis in eis aliqua libertatis imitatio, & similitudo sit. Inclinantur enim per appetitum in aliquid ex seipsis, in quantum ex apprehensione aliquid appetunt. Sed inclinari in id, quod appetunt, vel non inclinari, non subjacet dispositioni propriæ: quia*, ut inquit 1. part. quæst. 83. artic. 1. *judicant naturalis judicio, & instinctu.*

In tertio demum, supremoque ordine sunt illæ formæ, quæ actui puro viciniores à materiæ fæcibus ita recedunt, ut etiam sine ullo ejus consortio subsistere possint, & *subsistentes* dicuntur: Ejusmodi sunt Anima rationalis & Angeli. Harum formarum latissima capacitas est, adeo ut licèt ex conditione entis creari ad certum rei genus definiantur, suâ tamen vastissimâ amplitudine omnium omnino entium formas intelligibiliter recipere possint, ob quam caussam Divus Thomas 1. part. quæst. 54. art. 2. eas infinitas esse dicit, non quidem secundùm actualitatem entitativam, (id enim solius Dei est) sed secundùm capacitatem intellectivam. Tales formas sua quoque sequitur proportionata inclinatio, ideoque amplitudinis infinitæ, ac ad omne omnino bonum patens. Unde si ad aliquid naturalem ordinem habeant, ac à natura ipsa determinentur, hoc solùm est ad summum, universaleque bonum, quod naturaliter & necessariò amant, habitu quidem semper, actu

verò

verò cùm ipsis debitè proponitur. Et hunc summi boni naturalem amorem pro arbitrio mutare non possunt, nec in ipsum jus, dominiumque obtinent, sed illum habent à natura inditum pro semine, ac principio omnium affectuum, ac motuum suorum. Oportet enim principia esse à natura, ut ait Divus Thomas 1. part. quæst. 82. artic. 1. quia natura est primum in unoquoque, proindeque principium aliorum. Cæterùm quantùm ad omnia bona particularia, in quibus tota boni plenitudo non est, inclinatio ipsis præeminet, ac dominatur, ita ut possit vel ea diligere quatenus bona sunt, vel respuere qua parte sunt defectiva. Unde si ad illa feratur, id non est ex naturali determinatione, ac instinctu, sed ex propria electione, ac arbitrii nutu: unde circa talia bona liberrima est, tum quia ipsis præeminet, ac dominatur, tanquam sibi inferioribus; tum quia ad ea non alligatur; utpote suâ capacitate minora; tum quia ad illa fertur nòn ex instinctu à natura sibi determinato, sed à se formato. Hæc inclinatio *voluntas* vocatur, quæ in tanta indifferentia & amplissima capacitate appetendi quidquid libuerit, ut dirigere, ac determinare se posset, à naturæ Authore non certum aliquod judicium, ac particularem instinctum sortita est, sed rationem, intellectumque omni judicio, instinctuque naturali universaliorem, quo deliberat, discutitque quid faciendum, fugiendumque sibi sit, sicque non à natura, sed à se ipsa, proprioque judicio regitur. Imò quia judicium illud est aliquod particulare bonum, de ipso per reflexionem disponere, judicareque possunt agentia tali intellectu, voluntateque prædita, illud emendando, revocando, mutando, prout ipsis videtur; sicque perfectè sui juris sunt, de suis motibus disponunt, plenumque sui judicii, ac determinationis dominium obtinent, præter quod ad perfectam libertatis arbitrii rationem nihil aliud requiritur.

Ex his omnibus, quæ ad mentem Divi Thomæ paullo fusiùs pro rei momento ponderavimus, jam manifestè apparet, primam Libertatis radicem esse elevationem alicujus naturæ super materiam: causam verò propinquiorem esse amplitudinem tum cognitionis, quæ ad omne ens ferri potest; tum judicii, quod cun-

cuncta, etiam seipsum per reflexionem, ad tribunal suum examinat; tum appetitus, qui ad omne bonum patet, ideoque particularibus bonis eminet & dominatur: Formale verò Libertatis arbitrii constitutivum consistere in pleno dominio supra proprios motus, seu in jure regendi seipsum, ac de propriis actibus disponendi, non ex naturali determinatione, sed ex propria electione. Propter quod Aristoteles 1. Metaphys. cap. 2. peregregiè dixit, *Liberum esse, quod est causa sui, & ex seipso agit*. Quippe, ut exponit Divus Thomas variis in locis, cùm ad actionem tria concurrant, instrumentum exsequens, forma principaliter efficiens, & finis ad agendum movens, agentia libera hæc omnia ex se ipsis habent; nec enim solùm motus suos exsequuntur, ac formas illos causantes per propriam cognitionem accipiunt, sed etiam sibi finem agendi præstituunt, in quem sese, ut libuerit, dirigunt. Videatur Divus Thomas 1. p. quæst. 18. art. 3.

§. III.

An Indifferentia sit de ratione Libertatis arbitrii.

HActenus dictum est de causa tum radicali, tum proxima, tum formali Libertatis arbitrii; nunc videndum, an in sua ratione includat indifferentiam. Quamquam autem ex jam dictis satis constet, naturalem determinationem ad unum capitaliter repugnare libertati, proindeque ad illam requiri indifferentiam aliquam, ut tamen id ampliùs expendatur, Libertatisque essentia luculentiùs innotescat, difficultatem ex professo movemus in hoc paragrapho: pro cujus intelligentia nomen, variæque divisiones *Indifferentiæ* in ipso limine occurrunt explicandæ.

Indifferentia ex ipsa vi nominis est, qua unum perinde se habet ad plura: unde opponitur limitationi & determinationi ad unum. Quatuor modis dividi potest. Primò in indifferentiam *activam* & *passivam*. Indifferentia passiva est, qua subjectum perinde se habet ad plura reci-

recipienda. Indifferentia verò activa est, qua facultas activa perinde se habet ad plures effectus producendos: sic Cera dicitur passivè indifferens ad figuras omnes, quia eas indiscriminatim recipit; Sed verò activè indifferens ad indurandum & emolliendum, quia utrumque præstare potest.

Secundò dividitur Indifferentia in *objectivam & subjectivam*, seu *formalem*. Indifferentia objectiva est, qua objectum proponitur potentiæ, ut perinde se habens ad terminandos oppositos ejus actus, puta volitionem, aut nolitionem. Indifferentia subjectiva, seu formalis, est, qua potentia vicissim ex parte sui perinde se habet ad objectum vel acceptandum, vel respuendum.

Tertiò dividitur in indifferentiam *quoad specificationem*, & *quoad exercitium*; seu, quod idem est, *contrarietatis*, & *contradictionis*. Indifferentia quoad specificationem, seu contrarietatis, est, qua potentia perinde se habet ad actus contrariæ speciei, puta ad amorem & odium. Indifferentia quoad exercitium, seu contradictionis, est, qua potentia perinde se habet ad ponendum, vel non ponendum eundem actum, ut ad amandum vel non amandum.

Quartò indifferentia dividitur in *Physicam & Moralem*. Indifferentia Physica est facultas agendi, vel non agendi. Indifferentia Moralis est facultas bene, & malè agendi. His positis,

Duæ sunt oppositæ sententiæ. Prima est Jansenii, ac quadantenus Scoti. Contendit ille, ad rationem perfectæ libertatis arbitrii requiri solùm lumen, directionemque rationis voluntati præfulgentis, ac exemptionem à coactione; adeoque voluntatem, modò hæc duo adsint, liberè velle, etiam quæ necessariò vult & absque indifferentia. Ex quo infert, Amorem, quo Beati Deum, & Deus seipsum amat, esse liberum, quamvis sit necessarius & absque indifferentia. Cæteri ferè omnes Theologi, ac Philosophi aliquam indifferentiam ad libertatem arbitrii requirunt.

CON-

CONCLUSIO.

INdifferentia est de ratione Libertatis arbitrii : unde quæ voluntas vult ex necessitate suæ naturæ, non vult liberè Libertate arbitrii, sed solùm impropriè dictâ, nempe libentiæ ac spontaneitatis.

Conclusio duo supponit. Primò, distinctionem Libertatis supra explicatam in Libertatem *Spontaneitatis*, & libertatem *Arbitrii*, ac solùm de hac posteriore procedit.

Supponit secundò, Voluntatem ad aliqua inclinari naturaliter ex necessitate suæ essentiæ; ad alia verò, cùm sit naturaliter indifferens, sese propriâ electione determinare. Dicimus itaque, Libertatem arbitrii locum non habere circa prima, sed solùm circa secunda; sicque ad eam requiri indifferentiam, saltem eam quæ excludit naturalem necessitatem ad unum determinantem.

Hæc suppositio cum liberi arbitrii notitiam, ac conclusionem illustret, operæ pretium fuerit paullo accuratiùs expendere ipsis Sancti Thomæ verbis Quæst. 22. de Veritate, art. 5. *In rebus*, inquit, *subordinatis oportet primum includi in secundo, & in secundo inveniri non solùm id, quod sibi competit secundùm rationem propriam, sed etiam quod competit secundùm rationem primi. Sic homini non solùm convenit ratione uti, quod ei competit secundùm propriam differentiam, quæ est rationale, sed etiam uti sensu & alimento; quod ei competit secundùm genus suum, quod est animal... Natura autem & voluntas hoc modo ordinata sunt, ut ipsa voluntas quædam natura sit; quia omne, quod in rebus invenitur, quædam natura est; & ideo in voluntate oportet inveniri non solùm quòd est voluntatis, sed etiam quod est naturæ. Hoc autem est cujuslibet naturæ creatæ, ut à Deo sit ordinata in bonum naturaliter appetens illud: unde & voluntati ipsi inest naturalis quidam appetitus boni sibi naturaliter convenient. Et præter hoc habet appetere aliquid secundùm propriam determinationem & non necessitate, quod ei competit in quantum voluntas est. Sicut autem est ordo naturæ ad voluntatem, ita se habet ordo eorum, quæ naturaliter vult voluntas, ad ea,*

ea, respectu quorum à se ipsa determinatur, & non ex natura; & ideo sicut natura est fundamentum voluntatis, ita appetibile, quod naturaliter appetitur, est aliorum appetibilium principium & fundamentum. In appetibilibus autem finis est fundamentum & principium eorum, quæ sunt ad finem, cùm, quæ sunt propter finem, non appetantur, nisi ratione finis; & ideo quod voluntas de necessitate vult, quasi naturali inclinatione in ipsum determinata, est finis ultimus, nempe beatitudo, seu, ut passim ait, (bonum universale, atque illud in quo clarè continetur omnimoda boni ratio: voluntas enim est essentialiter appetitus boni per intellectum apprehensi; & ideo ex sua essentiali ratione determinatur ad id, quod ei proponitur ab intellectu sub omnimoda boni ratione) *Ad alia verò* (nempe ad bona particularia) *non de necessitate determinatur naturali inclinatione, sed propriâ dispositione absque necessitate.* Hanc doctrinam passim repetit 1. par. quæst. 60. art. 1. & 2. quæst. 82. art. 1. 1. 2 quæst. 10. art. 1. &c. eamque illustrat ex analogia intellectus, qui naturaliter adhæret primis principiis, ac ex illis se movet ad assensum conclusionum: sic voluntas naturaliter inclinatur in bonum universale, seu finem ultimum, ac ex eo se movet & determinat ad bona particularia. Quippe *Oportet*, inquit 1. p. q. 82. art. 1. *ut quod naturaliter convenit & immobiliter, sit fundamentum & principium omnium aliorum: quia natura rei est primum in unoquoque, & omnis motus procedit ab aliquo immobili.*

Probatur sic explicata conclusio 1. Authoritate Sancti Thomæ, qui hic adeo expressus est, ut mirum sit, Jansenium conari eum in suam pertrahere sententiam. Ex innumeris locis hæc duo sufficiant. *Liberum arbitrium,* inquit 1. p. q. 19. art. 1. *habemus respectu eorum, quæ non necessariò volumus, vel naturali instinctu. Appetitus verò naturalis,* ut ait q. 83. ar. 1. *non subjacet libero arbitrio.* Et q. 41. ar. 2. *Voluntas & natura secundùm hoc differunt in causando, quia natura est determinata ad unum, sed voluntas non est determinata ad unum... Eorum igitur voluntas est principium, quæ possunt sic, vel aliter esse: eorum autem, quæ non possunt, nisi sic, esse, principium natura est.* Unde ubique opponit S. Doctor libertatem arbitrii naturali necessitati & determinationi ad unum, 1. p. q. 83. ar. 1. q. 24. de Veritate, ar. 5. &c.

Probatur 2. ejus ratione. Voluntas libera est libertate arbi-

arbitrii, cùm agit ut voluntas se determinando: Atqui in his, quæ vult necessariò, naturaliter, & absque indifferentia, non agit ut voluntas seipsam determinando, sed ut natura ex sua essentia ad unum determinata: Ergo in his non est libera libertate arbitrii. Major est S. Thomæ, & constat. Nam libertas dos est voluntatis ut voluntas est: ut enim ait Quæst. 22. de Veritate, ar. 5. ad 7. *Hoc proprium est voluntatis in quantum voluntas est, ut sit domina suorum actuum*, id est, libera. Unde agens naturale & agens liberum dividunt agens ut sic, ut genere & modo agendi diversa. Minor etiam est evidens: nam proprium est naturæ ad actionem determinari ex necessitate suæ essentiæ: voluntatis verò se ipsam determinare. Imò propriè libertas arbitrii sita est in jure sese determinandi, ut vel ipsa vox *Arbitrii sonat*.

Hoc argumentum acutè & profundè duobus verbis sic expressit Cajetanus 1.2. quæst. 10. ar. 1. Differt voluntas à natura, quòd natura causat, *quia est*, nempe ex necessitate suæ formæ naturalis, ac proinde necessariò unum, quia unius non est, nisi una naturalis forma; voluntas verò causat, *quia vult*, nempe non ex suæ naturalis formæ, sed ex propria determinatione: Atqui voluntas actum, ad quem non est indifferens, sed naturaliter necessitata, non causat præcisè, quia vult, id est, ex propria determinatione; sed quia est, id est, ex naturæ determinatione: Ergo illum non elicit liberè ut voluntas, sed naturaliter ut natura. Declaratur minor. Nam determinari est ejus, quod ante indifferens erat & indeterminatum, ut constat ex terminis: Ergo ut voluntas se determinet ad actum, oportet, ut ad illum ex sua natura sit indifferens: nam si ad illud naturaliter determinetur, determinatio non illius est, sed naturæ, in quam nullum jus habet voluntas.

Respondebis, naturam à voluntate differre, quòd illa cæco impetu, hæc verò agat cum luce & directione rationis; proindeque voluntatem non elicere has volitiones, ad quas necessitatur, ut naturam, sed modo voluntati proprio, cum in his à propria ratione dirigatur.

Sed contra. Etsi natura cognitione destituta cæco agat impetu, attamen hoc non est de ratione naturæ ut sic, sed solùm ut agat ex suæ essentiæ determinatione. Hoc enim à natura est, quod à rei essentia necessariò pro-

profluit. Unde in natura cognoscente motus illi naturales sunt, ac ab ea ut natura est procedunt, ad quos ex sua essentia determinatur, licèt cognitionem supponant.

Confirmatur. Principium libertatis arbitrii non cadit sub libertate; eam enim antevertit: Sed volitiones illæ naturales & necessariæ sunt principia libertatis arbitrii, sicut quæ sunt naturaliter nota sunt principia discursus, ut sæpe ait S. Thomas: Ergo non sunt liberæ libertate arbitrii.

Probatur 3. Conclusio. Liberum est libertate arbitrii, cujus domini sumus, quod est in potestate nostra, quod nostro subditur imperio & arbitrio, quod inest nobis à nobis: unde liberum definitur, *Quod est causa sui*: Sed volitio naturalis & necessaria his omnibus caret dotibus: Ergo non est libera libertate arbitrii. Major est per se nota: unde Liberum arbitrium à Græcis dicitur *αὐτεξούσιον*, id est, *quod sui habet potestatem*. Minor quoad singula declaratur: nam cùm natura sit primum in re, naturalia nostrum præveniunt dominium. Necessitas verò legem & dominium nescit, ut vulgò dicitur & constat: unde hæc Axiomata per se nota S. Thomas admittit, *Nihil sua natura dominium habet*, 1. par. quæst. 60. art. 1. *Ejus quod ex necessitate est, non sumus domini*, 1. par. quæst. 82. art. 1. Nec itidem id in nostra est potestate, nec nostro subditur imperio, sed naturæ, quæ jus in sua nobis non finit, sed præripit, ac sibi uni vendicat. Unde illud vulgò tritum, Quod natura dedit, tollere nemo potest. Itaque hîc voluntas non præest, sed naturæ, ac necessitati subditur & servit. Demum quod nobis naturaliter & ex necessitate inest, non est nobis à nobis, id est, ut à nobis causatum, sed ut à natura datum. Unde in naturalibus agimur potiùs, quàm agamus. Hinc Sanctus Thomas 3. Eth. cap. 11. *Si operari est in nostra potestate, oportet, quòd non operari sit etiam in nostra potestate; aliàs operari non esset à nobis, sed ex necessitate*. Et 1. par. quæst. 82. artic. 1. *Sumus Domini nostrorum actuum secundùm quod possumus hoc, vel illud eligere*.

Ex his colligitur, ad libertatem arbitrii, præter exemptionem à coactione, quæ omni voluntario essentialis est, duo requiri. 1. Lumen ac directionem rationis. 2. Indifferentiam à naturali necessitate ad unum deter-

determinante. Hæc enim necessaria sunt ad plenum actus dominium. Lumen quidem, directioque rationis, ne cæco brutalique impetu abripiantur, sed disponamus de nostro actu tanquam nos regentes, nostrique compotes. Indifferentia verò à naturali necessitate, ut agamus ex nostra, non ex naturæ determinatione, ita ut tota ratio, cur actus sic fiat potiùs, quàm aliter, sit, quia volumus, id est, nostra electio; non verò quia sumus, id est, naturalis conditio. Horum quodvis desit, deest arbitrii libertas. Defectu prioris conditionis motus primò primi non sunt liberi, quia plenam advertentiam præcurrunt. Defectu posterioris, amor beatitudinis non est est liber, quia voluntas ex natura sua ad illum determinatur, ac necessitatur, habitu quidem semper; actu verò, quando est in aliqua dispositione, inquit S. Thomas 1. 2. q. 10. ar. 1. ad 2. id est, cùm ea res, in qua est beatitudo, evidenter ei ab intellectu proponitur.

Objicit. Jansenius lib. 6. de Gratia Christi, integram Iliadem authoritatum S. Augustini, ex quibus hoc argumentum pro Epiphonemate eruit. Omnis volitio est essentialiter libera, etiam perfectâ, seu arbitrii libertate: Sed non omnis volitio est cum indifferentia, ut constat de amore beatitudinis & Dei clarè visi: Ergo indifferentia non est de ratione libertatis. Sic probat Majorem. Liberum est libertate perfectâ, quod est in nostra potestate: Sed omnis volitio est essentialiter in nostra potestate: Ergo est essentialiter libera. Major constat. Minorem sic probat. Illud est in nostra potestate, quod fit, cum volumus, & non fit, cùm nolumus: Sed omnis volitio est talis, ut constat ex terminis; si enim nolimus, non erit volitio, sed nolitio: Ergo omnis volitio est in nostra potestate. Minor constat. Major verò usurpatur à S. Augustino ut principium certissimum in Lib. de Spiritu & Litera. *Hoc*, inquit, *quisque in sua potestate habere dicitur, quod si vult facit; si non vult, non facit*. Unde concludit Lib. 3. de Lib. Arbit. c. 3. *Voluntas ergo nostra nec esset voluntas, nisi esset in nostra potestate. Quia*, ut inquit lib. 3. de Civit. Dei, c. 10. *Si volumus est; si nolumus, non est*. Idem sexcentis in locis inculcat.

Ad hoc argumentum, quod Jansenii Achilles est, Resp. Nego majorem. Ad probationem, nego minorem. Ad ejus probationem, distinguo majorem: Illud est in nostra potestate, quod fit, cum volumus, ita ut tota ratio, cur

fiat

fiat potiùs, quàm non fiat, fit, quia volumus, concedo; si tota ratio, cur fiat potiùs, quàm non fiat, non sit, quia volumus, sed quia ita sumus à natura determinati, nego. Itaque hoc S. Augustini principium verissimum est, modò verba in sensu formali accipiantur. Quod enim quisque si vult, facit, si non vult, non facit, hoc in ejus est potestate & arbitrio, modò fiat præcisè, quia vult; at si volendi necessitas ei à natura imponatur, ea jam volitio non est in ejus arbitrio & potestate electiva, sed in naturæ necessitate. Nec de tali volitione propriè dici potest, *Fit, si velimus; non fit, si nolimus*: Sed potiùs dicendum, *Natura facit, ut velimus, & ut non velle non possimus*. Porrò quod non velle non possumus, nemo dixerit in nostra esse potestate, nec hoc unquam dixit S. Augustinus.

At ne quis de ejus mente dubitet, ea constat ex ipso Libro 3. de Libero Arbitrio. Nam cum Evodius ibi cap. 1. hoc principium ut per se notum posuisset, *Nulla culpa*, proindeque nulla arbitrii libertas, *deprehendi potest, ubi natura, necessitasque dominatur*; illud non reprehendit, sed admittit Sanctus Augustinus, ac fatetur, quòd si voluntas à naturali necessitate ad bona commutabilia converteretur, jam ea volendo non peccaret. Sed cap. 17. contendit, ideo peccare, quia non naturâ & necessitate, sed propriâ determinatione ad ea fertur, nec alia ulterior causa dari queat, cur avarus v.g. ultra modum pecuniis inhiet, quàm quia vult. Cæterùm fatetur, quòd si hujus volitionis causa alia esset, quæ huic voluntati inserviisset, puta, natura ipsa, jam peccatum non esset, nempe defectu libertatis. Unde tandem concludit: *Hoc brevissimum tene: Quæcunque ista causa est voluntatis, si non ei potest resisti, sine peccato ei ceditur. Si autem potest, non ei cedatur, & non peccabitur. Quis enim peccat in eo, quod nullo modo caveri potest? Peccatur autem: caveri igitur potest*. Ut autem ait Lib. 1. de Spiritu & litera cap. 30. *Cùm potestas datur, necessitas non imponitur*.

Fatendum tamen, Sanctum Augustinum in sua cum Evodio disputatione lib. 3. de Lib. Arb. cap. 3. paullo latiùs hoc principium extendere, *Nos id habere in potestate, quod, cùm volumus, adest*; atque inde concludere, omnem volitionem esse in potestate, quia cùm volumus, adest, ideoque liberam esse. At tunc latiùs sumit *liberum* pro *voluntario*, seu pro eo, quod est juxta inclina-

tio-

tionem voluntatis. Unde Evodius, aut potiùs ipse Sanctus Augustinus in persona Evodii, non ita acquievit huic suo ratiocinio, quin rursus cap. 17. quærat, an volitio, ut ut libera, & in potestate nostra dici possit, esset tamen libera libertate sufficienti ad peccandum, id est, libertate arbitrii, si ex necessitate inesset voluntati ab aliqua altiori causa. Ad quod respondet, quòd si hæc volitio insita esset voluntati ab aliqua causa, ita ut voluntas oppositum non posset velle, omnino culpabilis non esset, nec proinde libera libertate arbitrii. Ex quo constat, Sanctum Augustinum ut certum supponere, ad libertatem arbitrii requiri indifferentiam à naturali necessitate, nec proinde sensisse, volitiones, ad quas voluntas naturaliter determinata est, esse liberas libertate arbitrii, sed solùm libertate latiùs sumptâ, seu libentiæ.

Instabis. Amor beatitudinis est ex naturali conditione voluntatis: Sed amor beatitudinis est perfectè liber, ut sæpe Sanctus Augustinus & D. Thomas innuunt: Ergo etiam volitio procedens ex natura voluntatis est libera.

Respond. 1. Distinguo minorem: Amor beatitudinis est liber, libertate naturalis inclinationis & spontaneitatis, concedo; libertate dominii & arbitrii, nego. Solutio patet ex dictis, & est expressè S. Thomæ 1. part. quæst. 82. artic. 1. ad 3 ubi ait: *Appetitus ultimi finis* (id est, beatitudinis) *non est de iis, quorum domini sumus.*

Respond. 2. Distinguo eandem minorem: Amor beatitudinis est liber, quoad specificationem, nego; quoad exercitium, subdistinguo: si summum bonum, in quo est beatitudo, clarè proponatur voluntati, nego; sin minus, concedo. Voluntas enim ex naturali sua conditione determinatur ad amandum summum bonum, seu beatitudinem; & ideo non est libera quantum ad speciem actûs, quem debet habere circa illud: hic enim necessariò debet esse amor. Sed quantùm ad actuale exercitium illius actus, voluntas non est naturaliter necessitata pro omni statu, sed solùm quando rem, in qua est summum bonum, evidenter proponit intellectus: tunc enim naturali impetu in illud voluntas rapitur; imò tunc ipsum exercitium amandi pertinet ad fruitionem summi boni, ideoque

non

non magis repudiari potest, quàm ipsa beatitudo oblata recusari.

Urgebis. Amor summi boni clarè visi, scilicet Dei, qualis est in Beatis, est necessarius quoad exercitium: Sed talis amor est liberrimus: Ergo cum omnimoda necessitate stat libertas. Minorem probare nititur Jansenius variis Divi Augustini testimoniis, sed nullum satis expressum & apertum refert. Præcipuum desumit ex lib. 22. de Civit. cap. ultimo, ubi sic habetur: *Erit una & inseparabilis in beatis voluntas libera fruens indeficienter æternorum jucunditate gaudiorum*. Addit præterea Divum Thomam sæpe dicentem, *Beatos liberè Deum amare*; imò Qu. 18. de Pot. ar. 2. ad 1. *Deum liberè seipsum amare*.

Resp. 1. Solutione jam data, hæc intelligenda esse de libertate spontaneitatis & naturalis inclinationis, non verò dominii & arbitrii.

Respond. 2. Quòd si aliquando uterque sanctus Doctor videatur docere, beatos liberè amare Deum, etiam libertate arbitrii hoc intelligendum est de Deo, ut est ratio diligendi bona creata. Nam beati amant Deum propter se, & alia propter Deum. Quantùm ad primum non sunt liberi libertate arbitrii, sed feliciter necessitati. Quantùm ad secundum, liberrimi sunt etiam libertate arbitrii. Sed de his ad Theologos, ad quos etiam objectiones remittimus, quæ ex libertate divina solent desumi.

Repones. Sanctus Thomas 1. par. quæst. 82. artic. 1. & quæst. 23. de Verit. art. 4. dicit, quòd naturalis necessitas non repugnat libertati; sed sola necessitas coactionis: Atqui nec Deus seipsum, nec beati Deum amant necessitate coactionis, sed quasi naturali: Ergo hic amor liber est.

Respond. Distinguo majorem: necessitas naturalis non repugnat libertati spontaneitatis, libentiæ, ac ut loquitur Sanctus Thomas, naturalis inclinationis, concedo; libertati arbitrii, subdistinguo, repugnantia contrarietatis, concedo; repugnantia diversitatis specificæ & incompossibilitatis in eodem actu, nego. Seu, ut distinguit Cajetanus, non repugnat libertati arbitrii, causaliter, concedo; formaliter, nego. Non enim fieri potest, ut volitio, ad quam voluntas necessitetur naturaliter, sit libera libertate arbitrii; at-

attamen fieri potest, immò necesse est, ut omnis volitio libera reducatur ad aliquam naturalem, ut supra explicuimus: & ideo hæ volitiones non opponuntur causaliter, nec contrariè, quia non est alterius causa, & cum ea in eodem subjecto reperitur.

Dices. Christus liberè, etiam libertate arbitrii, adimplebat præcepta Patris: Sed ad ea implenda non erat indifferens; non enim fieri poterat, ut ea transgrederetur, aliàs peccare potuisset: Ergo indifferentia non requiritur ad libertatem arbitrii.

Resp. Distinguo minorem: Christus non erat indifferens ad præcepta Patris, indifferentiâ Physicâ nego; indifferentia morali, concedo. Non enim humana Christi voluntas naturali necessitate, sed summâ suâ morali rectitudine determinabatur ad præceptum implendum: unde poterat actum oppositum facere, sed non malè. Porrò, ut infra ostendemus, non est de ratione libertatis arbitrii, sed ejus defectus est, posse actum malè facere. At hæc operosiùs Theologi.

Obji. 2. ex D. Thoma in 2. Dist. 25. q. 1. art. 4. *Liberum arbitrium dicitur ex eo, quòd cogi non potest*: Ergo ad libertatem arbitrii sufficit exemptio à coactione, nec proinde requiritur indifferentia.

Respondeo, distinguo antecedens: Liberum arbitrium dicitur ex eo, quòd cogi non potest, adequatè, quasi sola exemptio à coactione sit totale constitutivum liberi arbitrii, nego; aliàs enim appetitus brutorum esset liber libertate arbitrii, cum & ipse cogi non possit. Dicitur inadæquatè & partialiter, ita ut inter alia ad libertatem arbitrii requiratur exemptio à coactione, concedo, & nego consequentiam. Liberum arbitrium duo præcipuè dicit, exemptionem à coactione, & à naturali determinatione ad unum. Verùm quia illi, contra quos agit D. Thomas loco citato, non negabant, immò supponebant: liberum arbitrium esse indifferens ad utrumlibet, sed solùm contendebant ad unum cogi posse ab extrinseco, ut per effrænem concupiscentiam, per Angelorum inspirationem, per cœlestem influxum, ut illos refutet, solùm expressiùs statuit coactionem capitaliter repugnare libertati arbitrii, proindeque ab his exterioribus motivis ipsum cogi non posse, sed solùm moraliter inclinari.

§. IV.

Quæ Indifferentia sit de ratione Libertatis.

CONstat igitur, ad libertatem arbitrii aliquam indifferentiam omnino requiri. Verùm quia superiùs plures indifferentiæ modos attigimus, superest determinandum, quinam ex illis & requiratur, & sufficiat ad perfectam libertatem. Pro solutione.

PRIMA CONCLUSIO.

INdifferentia objectiva requiritur ad libertatem arbitrii. Unde impossibile est, ut voluntas liberè, libertate arbitrii, feratur in objectum, quod sibi necessariò proponitur ut omnimodè bonum & amabile; sed solùm liberè fertur in illa bona, quæ sibi proponuntur, ut quadantenus bona, & quadantenus à bonitate deficientia, vel secundùm veritatem, vel saltem secundùm apparentiam.

Probatur. Voluntas non est libera circa objectum, in quod naturali necessitate fertur: Atqui voluntas naturali necessitate fertur ad objectum sibi sine indifferentia, seu sub omnimoda ratione boni propositum: Ergo ad illud non est libera. Major constat ex superiori §. Minorem sic peregregiè probat S. Thomas 1.2.q.10.art.2.his verbis *In motu cujuslibet potentiæ à suo objecto considerandæ est ratio, per quam objectum movet potentiam; visibile enim movet visum sub ratione coloris actu visibilis: unde si color proponatur visui, ex necessitate movet ipsum, nisi aliquis visum avertat, quod pertinet ad exercitium actus. Si autem proponeretur aliquid visui, quod non omnibus modis esset color in actu, sed secundùm aliquid esset tale, secundùm autem aliquid non tale, non ex necessitate visus tale objectum videret. Posset enim intendere in ipsum ex ea parte, qua non est coloratum in actu; & sic ipsum non videret. Sicut autem coloratum in actu est objectum visus, ita bonum est objectum voluntatis: unde si pro-*

proponatur aliquod objectum voluntati, quod sit universaliter bonum, & secundùm omnem considerationem ex necessitate voluntas in illud tendit, si aliquid velit; non enim poterit velle oppositum. Si autem proponatur sibi aliquod objectum, quod non secundùm quamlibet considerationem sit bonum, non ex necessitate voluntas fertur in illud.

Confirmatur. Voluntas, non est libera libertate arbitrii respectu objecti, cui non dominatur & præeminet, sed potiùs de necessitate subjicitur: Atqui voluntas non præeminet & dominatur objecto sibi sine indifferentia & cum omnimoda bonitate ac amabilitate proposito, sed potiùs ei de necessitate subjicitur: Ergo ad libertatem arbitrii requiritur, ut objectum proponatur cum indifferentia, & non cum omnimoda bonitate, ac amabilitate. Major nota est ex terminis, quippe cùm libertas arbitrii sit idem, ac libertas dominii, proindeque præeminentiæ: non enim dominamur, nisi his, quibus præeminemus, quæque nobis subjacent. Minor verò suadetur. Omnis potentia de necessitate subjicitur suo adæquato objecto, & omne mobile suo sufficienti motivo: sed omnimoda bonitas est objectum adæquatum, & motivum sufficiens voluntatis: Ergo voluntas de necessitate subjicitur objecto sibi proposito cum omnimoda bonitate. Minor est per se nota. Voluntas enim est appetitus summi & universalis boni: unde bona quidem indifferentia & particularia non adæquantur voluntati, nec sufficienter eam movent; benè tamen bonum omnimodum & perfectum. Major verò declaratur. Dominium enim & subjectio, sicut actio & passio, fiunt à proportione majoris inæqualitatis, ut loquuntur Philosophi, ita ut, quod fortius est & superius agat & dominetur; quod verò inferius & debilius, patiatur & subjiciatur: Atqui omnis potentia necessariò inferior est suo objecto adæquato, & omne mobile debilius est ad resistendum; sufficiens verò ejus motivum fortiùs ad movendum: Ergo potentia de necessitate subjicitur suo subjecto adæquato, & mobile suo sufficienti motivo. Hanc rationem duobus verbis expressit D. Thomas 1. p. q. 82. art. 2. ad 2. *Movens, inquit, tunc ex necessitate causat, motum in mobili, quando potestas moventis excedit mobile, ita quòd tota ejus possibilitas moventi subdatur. Cum autem possibilitas voluntatis sit respectu boni universalis & perfecti, non subjicitur ejus possibilitas*

 tota

tata alicui particulari bono ; & ideo non ex necessitate movetur ab illo. At verò, inquit, 1. 2. q. 10. art 2. & 3. *Bonum perfectum de necessitate movet voluntatem*.

Confirmatur ampliùs ex eodem S. Doctore. Eatenus actus voluntatis est liber, quatenus judicium, à quo procedit, est liberum & in potestate voluntatis: Atqui judicium non est liberum & in potestate voluntatis, si desit indifferentia objectiva: Ergo indifferentia objectiva requiritur ad libertatem. Major, quæ est D. Thomæ 1 p. q. 83. art. 1 & Quæst. 24. de Veritate, art. 2. ex eo constat, quòd judicium intellectûs sit regula voluntatis, immò radix, origo, causaque libertatis, ut ostendimus §. 2. Minor verò videtur nota ex terminis, quippe cum libertas judicii in eo sita sit, ut objectum judicari possit indifferenter bonum & amabile: unde tollitur per hoc, quòd judicium sit necessariò determinatum ad judicandum aliquid omnimodè bonum & amabile.

Obji. contra hanc rationem. Ex D. Thoma locis mox citatis, judicium in potestate nostra & liberum est, secundùm quod possumus de eo judicare per reflexionem, & quatenus formatur à ratione per collationem: Atqui possumus judicare per reflexionem de judicio, licèt careat indifferentiâ, ipsumque per collationem rationis formamus: Ergo tale judicium est liberum. Major est D. Thomæ. Minor verò ex eo constat, quòd ratio sit supra suos actus, etiam necessarios, reflexiva, & de rebus judicet cognoscendo & conferendo invicem earum habitudines.

Resp. Nego minorem quoad utramque partem. Cùm enim, ut millies repetit D. Thomas, voluntas proportionetur intellectui, & agibilia speculabilibus, sicut in speculabilibus ratio non judicat de primis principiis, sed secundùm ea de cæteris judicat, nec illa cognoscit per collationem, sed per naturalem determinationem: ità in agibilibus primum judicium, quo judicamus, bonum adæquatum & omnimodum esse necessariò amandum, non formatur per collationem, sed per naturalem determinationem; nec est in nostra potestate, ut de eo propriè judicemus, ac deliberemus, sed secundùm ipsum de aliis omnibus agilibus judicamus & deliberamus. Per quod etiam patet ad probationem. Quamvis enim intellectus reflecti possit supra judicium necessarium, refle-

xio-

xione cognoscitiva, cognoscendo scilicet ipsum; non tamen cognitione judicativa & deliberativa: nam principium deliberationis & judicii agibilium non cadit sub deliberatione. Nec similiter tale judicium fit per collationem, quia collatio agibilium fit, quatenus conferuntur media cum fine: unde judicium necessarium de ultimo fine non habetur per collationem, sed per naturalem determinationem.

Obji. contra conclusionem. Liber est, qui ex seipso agit, qui est causa sui, qui seipsum disponit, ac regit ex proprio judicio, & non ex alieno præscripto: Atqui ille, qui agit sine indifferentia objectiva, nihilominus ex seipso agit, est causa sui, seipsum ex proprio & non ex alieno judicio dirigit, ac disponit: Ergo stat libertas sine indifferentia objectiva. Major est ipsa notio libertatis arbitrii. Minor verò suadetur. Beatus v. gr. qui movetur ad amorem Dei, apprehendendo ipsum ut omnimodè bonum & amabilem, proindeque absque indifferentia, immò cum summa necessitate objectiva, nihilominus ex seipso producit hunc amorem, ac in illum se movet ex proprio judicio, ponderando scilicet divinæ bonitatis merita, & illi necessarium, ac summum amorem impendendo, quia videt, ac judicat illam summo, necessarioque amore dignam: Ergo in tali amore Beatus est causa sui, seipsum perfectè dirigit, ac de actu suo disponit, non ex alieno, sed ex proprio judicio.

Confirmatur. Eatenus agens intellectuale ab Aristotele & D. Thoma dicitur causa sui, seque disponens, & proinde liberum, quatenus ex se habet non solùm exsecutivum principium, & formam principalem sui motûs, sed etiam principium finale, quo se movet: Atqui beatus necessariò judicans, Deum amandum esse, habet tamen ex se non solùm principium exsecutivum illius amoris, scilicet voluntatem, formamque intelligibilem, à qua causatur talis amor, scilicet objectum per intellectum apprehensum, sed etiam principium finale illius, divinam scilicet bonitatem à se cognitam, ut dignam tali amore: Ergo in tali amore est perfectè liber.

Resp. Nego minorem. Ad probationem respondeo, Beatum se habere ad Divinam Bonitatem, proportione servatâ, sicuti non beatus se habet ad beatitu-

dinem in communi, & ad universale bonum; quippe videt evidenter Beatus, Deum esse ipsissimam beatitudinem & universalem in se colligere, ac comprehendere bonitatem: unde sicut in amore beatitudinis in communi & universalis boni voluntas non se movet per propriam deliberationem, ac determinationem, sed necessariò movetur, & à natura determinatur, ut superiùs fusè ostensum; ita nec Beatus producit amorem Dei clarè visi, sese movendo cum dominio & per propriam determinationem, sed tanquam raptus à magnitudine bonitatis objecti, ex ipsa voluntatis per charitatem elevatæ naturali determinatione: unde in forma vel negari potest antecedens, vel ita distingui: Beatus ex se producit amorem Dei, ac in illum se movet ex proprio judicio, *vitaliter & elicitivè*, producendo scilicet actum vitalem consequentem ad proprium judicium, concedo; se movet *applicativè & determinativè*, sibi finem præstituendo ac determinando, ac de suo actu disponendo cum dominio & præeminentia supra objectum & judicium formale de objecto, ut requiritur ad libertatem arbitrii, nego. Solutio patet ex dictis. Quod verò additur, Beatum se movere ad talem amorem ex ponderatione, ac veluti libratione sui amoris & meritorum divinæ bonitatis, formaliter loquendo; falsum est. Quamvis enim particulares fines & bonitates voluntas libret & ponderet consultando, deliberando, & æstimando earum amabilitatem ex proportione, quam habent cum ultimo fine, perfecta scilicet & universali bonitate, quæ est mensura aliarum; attamen universalis bonitas evidenter proposita voluntati, non subjacet ejus ponderationi, ac examini, sed potiùs eam sibi subjicit, ac immenso pondere abripit.

Per quod etiam patet ad confirmationem. Distinguenda enim est ultima pars minoris: Beatus ex se habet principium finale sui amoris, Divinam scilicet bonitatem, ut vitaliter cognitam, concedo; ut sibi ex proprio arbitrio pro fine præstitutam, seu præ aliis statutam ac determinatam, nego, & nego consequentiam. Ut enim aliquis dicatur ex seipso habere finale principium sui actûs, proindeque perfectè causa sui; perfectè liber, non satis est, ut finem, ejusque bonitatem cognoscat, sed oportet ut illum sibi

ex

ex proprio arbitrio præstituat, id est, præ aliis statuat ac determinet, deliberando & eligendo ipsum; non verò in illum sibi à natura determinatum, ac constitutum ex necessitate tendendo. Cum ergo Beatus amet Divinam Bonitatem, non ut per deliberationem eligens ipsam, sed ut necessariò raptus ab ea, & ex naturæ suæ determinatione ad illam amandam necessitatus, non dicitur propriè habere à seipso, & in sua potestate principium finale talis amoris.

Dices, Ex S. Thoma 1. 2. q. 10. art. 2. aliisque in locis, voluntas à nullo objecto necessitatur quoad exercitium: Sed, ut infra dicetur, ad libertatem satis est non necessitati quoad exercitium: Ergo ex S. Thoma voluntas libera est circa objectum etiam sub omnimoda boni ratione propositum; sicque ad libertatem non requiritur indifferentia objectiva.

Resp. 1. Cum Cajetano, S. Thomam velle solùm necessitatem quoad exercitium, etsi semper sit circa summum bonum ut tale ab intellectu judicatum, non oriri effectivè ab objecto, sed esse ex ipsa voluntatis natura. Nam intellectus movet solùm voluntatem quoad specificationem; ad exercitium verò actûs ipsa movetur vel à se, vel à propria natura, vel à Deo.

Resp. 2. S. Thomam spectare voluntatem pro eo statu, in quo potest applicare, vel non applicare intellectum ad cogitandum de summo bono. Tunc enim potest seipsam indirectè retrahere ab ejus actuali amore, avertendo intellectum, ne de eo cogitet. Cæterùm supposito, quòd intellectus objectum ut summè bonum voluntati proponat, nec possit à voluntate averti ab eo judicio, ut contingit in Beatis, quorum mens à nulla re potest averti à summi boni contemplatione, voluntas in illud tendit necessariò etiam quoad exercitium.

SECUNDA CONCLUSIO.

INdifferentia formalis & subjectiva est de ratione libertatis arbitrii.

Conclusio patet ex dictis. Tum quia hæc sequitur ex objectiva: unde utriusque est par ratio. Tum quia ad libertatem arbitrii necesse est, ut voluntas indifferenter tendat in objectum, ut superiùs ostensum est: non potest autem indifferenter tendere in objectum, nisi ipsa sit formaliter indifferens. Tum demum voluntas eatenus est libera, quatenus ex proprio arbitrio se determinat: Ergo necesse est ad libertatem, ut antequam se determinet, sit ex se ipsa formaliter indifferens.

TERTIA CONCLUSIO.

INdifferentia moralis, seu ad bene, vel malè agendum, non est de ratione, sed potiùs de imperfectione libertatis.

Conclusio est communis, quam D. Thomas tradit in 2. Dist. 25. q. 1. art. 1. ad 2. his verbis: *Ad rationem liberi arbitrii non pertinet, ut indeterminatè se habeat ad bonum & malum*. Et patet tum in Christo, tum in Deo, tum in Beatis, in quibus stat perfectissima libertas arbitrii cum summa impeccabilitate, & sine indifferentia ad malum.

Probatur 1. Ratione D. Thomæ 1. p. q. 62. art. 8. Sic se habet liberum arbitrium ad eligenda ea, quæ sunt ad finem, sicuti ratio ad deducendas conclusiones ex suis principiis: Atqui non pertinet ad perfectionem, sed ad defectum rationis, quòd prætermisso principiorum ordine malè inferat conclusionem: Ergo nec pertinet ad perfectionem, sed ad defectum libertatis arbitrii, quòd possit prætermisso finis ordine, malè media eligere, sicque peccare.

Probatur 2. Ratione, quam D. Thomas insinuat in 2. Dist. 25. qu. 1. art. 1. Non est de ratione potentiæ in bonum ordinatæ, quòd tendat & deflectat in malum: Sed li-

liberum arbitrium ordinatur in bonum, sicut & ratio in verum: Ergo non est de ratione liberi arbitrii, quòd tendat in malum peccando; sicut nec de perfectione rationis, ut tendet in falsum.

Confirmatur. Tum ex definitione liberi arbitrii ex D. Thoma deprompta, qua dicitur Facultas electiva mediorum servato ordine finis: Ergo non est perfectio, sed defectus, quòd peccando possit turbare ordinem finis. Tum quia liberum arbitrium constituitur per dominium supra proprios actus: Atqui ad rationem dominii non pertinet potestas abutendi, sed solùm utendi: Ergo ad liberum arbitrium, non requiritur potestas abutendi actu suo, peccando. Tum demum quia liberum arbitrium non tendit in malum, nisi quia intellectus decipitur apprehendendo illud ut sibi bonum: nam omnis peccans ignorans: Atqui deceptio intellectûs non est de ratione liberi arbitrii, sed potiùs quidam ejus defectus, sicut defectus est, quòd pes regitur ab oculo caligante, & exercitus ab Imperatore imperito: Ergo non est de ratione liberi arbitrii, ut possit declinare in malum: unde D. Anselmus lib. de Liber. Arb. cap. 1. *Nec libertas*, inquit, *nec libertatis pars est posse peccare*; sed solùm ut notat D. Thomas, quoddam ejus signum, sicut ægritudo est signum vitæ.

QUARTA CONCLUSIO.

AD Libertatem arbitrii non requiritur necessariò indifferentia contrarietatis, seu quoad specificationem; sed sufficit indifferentia contradictionis & quoad exercitium. Conclusio etiam communis est.

Probatur. Indifferentia contradictionis & quoad exercitium sufficit ad perfectum dominium: Ergo ad libertatem arbitrii. Probatur antecedens, tum ex D. Thoma 2. contra Gentes, cap. 47. ubi inquit: *Spiritualis substantia domina est actûs sui, quia in ea existit agere & non agere.* Tum ratione: Hoc ipso enim, quòd exercitium actûs non sit voluntati ex necessitate præscriptum, voluntas censetur in eo ponendo perfectè sui juris, quatenus non solùm in eo per lumen rationis se dirigit, sed etiam de eo ad arbitrium disponit, ipsumque elicit, non quia est & ex

ex naturæ determinatione, sed quia vult ex proprii consilii determinatione.

Quæres, quomodo definiatur liberum arbitrium.

Respondeo, cùm varii varias definitiones afferant, præ cæteris placere eam, quæ ex D. Thoma circumfertur, quam supra insinuavimus, quâque dicitur, Facultas electiva mediorum servato ordine finis. Per *media* intelliguntur omnia bona particularia, in quibus tota ratio bonitatis evidenter non relucet. Per *finem* verò, finis ultimus, id est, bonum perfectum, seu Beatitudo.

Hæc autem definitio explicari potest cum S. Thoma 1. part. quæst. 83. art 4. aliisque in locis, ex collatione voluntatis cum intellectu. Voluntas enim sequitur intellectum, ipsique proportionatur. Unde sicut in facultate intellectiva duo munera distinguimus, primum cognoscendi principia naturaliter evidentia, & secundùm hoc munus facultas intellectiva dicitur *Intelligentia*; alterum deducendi conclusiones ex his principiis, & secundùm hoc munus dicitur *Ratio*, seu *Discursus*: Ita in facultate volitiva duplex est munus, primum appetendi ultimum finem, alterum ex finis amore se movendi ad eligenda media. Facultas appetitiva sub primo munere retinet commune nomen *voluntatis*; sub secundo verò propriè dicitur *liberum arbitrium*: unde liberum arbitrium est Facultas eligendi, ac determinandi media ex præconcepta finis intentione; sicuti ratio est facultas deductiva conclusionum ex principiis per se notis. Immò, ut epilogicè jam dicta colligimus, sicuti inferre conclusiones legitimo principiorum ordine prætermisso non est de perfectione rationis: ita nec est de perfectione arbitrii prætermisso finis ordine media eligere, sicque peccare. Et sicut prima principia sunt naturaliter nota, & non per discursum: ita & ultimus finis est naturaliter volitus & non per liberum arbitrium: unde sicut ratio non est de principiis, ita nec libertas arbitrii de fine ultimo. Sed sicut ratio negotiatur de conclusionibus, ac seipsam movet & applicat ad illis assentiendum: ita & voluntas deliberat de his, quæ sunt ad ultimum finem, & se movet & applicat ad ea eligenda, ex amore ultimi finis. Et deniqùm sicut intellectus non semper actu assentitur Principiis, sed solùm quando sibi debitè proponuntur: ita voluntas, etsi naturaliter tendat in ultimum finem perfectamque bonitatem, non tamen quoad exercitium

sem-

semper ipsam vult, sed solùm quando sibi debitè præsentatur. Sicque apparet mirabilis contextus doctrinæ Thomisticæ circa libertatem; respondent enim extrema primis, media utrisque, omnia omnibus. Ex iisque, quæ pro rei momento fusiùs profecuti sumus, mirum in modum elucescunt alia pleraque dogmata cum libertatis doctrina connexa, quæ imperiti tantoperè exagitant, ac reprehendunt, eo quòd prætermissâ verâ liberi arbitrii notione, rudem quandam & spuriam ejus ideam sibi confinxerint.

ARTICULUS TERTIUS.

De Actibus Voluntariis speciatim.

UT de Actibus Voluntariis speciatim aliquid dicamus, in primis notum est, actum voluntarium, alium esse elicitum, id est, ab ipsa voluntate productum, ut *amare*; alium verò imperatum, id est, ex voluntatis applicatione ab alia potentia factum, ut *loqui*. Actus eliciti, de quibus solis agere suscipimus, (quippe cùm imperati rationem voluntarii ab illis totam habeant) sunt sex, tres circa finem) scilicet simplex Volitio, Intentio, & Fruitio, & tres circa media, scilicet Consensus, Electio, & Usus. His accedunt ex parte intellectus sex alii dirigentes, quorum tres etiam versantur circa finem, tres circa media. Horum omnium œconomia & ordo, ut ob oculos ponatur, colligendi, ac dirigendi sunt ejusmodi motus animi nostri, qui ita sibi succedunt & infibulantur, ut semper actum voluntatis præcedat aliquis actus intellectus dirigens ac regulans, vicissimque omnem actum intellectus, excepto primo, præcedat aliquis actus voluntatis applicans, ac vigorem & exercitium inspirans: quippe, ut ad intellectum pertinet ordo, directio, & objectiva specificatio actuum voluntatis; sic rursus ad voluntatem spectat applicatio & exercitium aliarum potentiarum, etiam ipsius intellectus. Omnes itaque actus, qui ad opus morale concurrunt, tum ex parte intellectus, tum ex parte voluntatis, sunt præcipuè duodecim, qui in triplici

classe ita disponuntur, ut alii finem respiciant, alii circa media assumenda negotientur, alii executionem perficiant.

Primò igitur chorum ducit ex parte intellectus Simplex boni Apprehensio, qua aliquid, ut bonum percipitur & voluntati proponitur, cui statim secundò respondet ex parte voluntatis Simplex Volitio, id est, complacentia in bono præsentato, quæ si sit fortis, excitat & applicat intellectum ad examinandum, num illud bonum sit adeptu expediens & possibile; sicque tertiò sequitur Judicium, quo intellectus bonum proponit voluntati, ut adeptu expediens & possibile, cui judicio ex parte voluntatis succedit quartò intentio boni per media assequendi.

Post ejusmodi quatuor actus, qui sunt circa finem, succedit negotiatio de mediis. Unde quintò in vi intentionis applicatur intellectus ad investiganda media ad consequendum finem opportuna, qui actus Consilium, seu Consultatio dicitur, cui ex parte voluntatis correspondet sextò Consensus, quo voluntas approbat, seu potiùs appetit utilitatem illorum mediorum; in vi cujus consensus, seu appetitus approbativi movetur intellectus ad media illa examinanda & discernenda, discutiendo, quæ sint aptiora & commodiora, si tamen plura sint, nec omnia possint adhiberi; sicque fit septimus actus, scilicet Judicium discretivum mediorum, cui ex parte voluntatis correspondet octavus actus, qui dicitur Electio, per quam voluntas unum medium præ alio acceptat.

Hi quatuor actus sunt circa media in finem ordinanda, quibus expeditis manus, ut ita dicam, operi admovetur. Nam in vi & efficacia electionis movetur intellectus ad intimandam executionem mediorum electorum: sicque fit nonus actus, scilicet Imperium, cui ex parte voluntatis respondet decimò Usus Activus, quo voluntas applicat potentias executivas ad assumenda, exequendaque media. Huic activæ applicationi respondet undecimò in potentiis voluntati subditis Usus passivus, id est, assumptio mediorum in virtute voluntatis applicantis facta, qua mediante duodecimò tandem finis, in quem tota illa series actuum collimabat, acquiritur, ac possidetur, in qua possessione jucundè quiescit voluntas, quæ jucunda quies vocatur Fruitio.

Ex

Ex his apparet voluntatis, ac intellectus mutua dependentia, & processus, ac ordo, qui in humanis negotiis servari solet, saltem dum prudenter, ac ratione maturâ & non præcipiti festinatione, aut solâ imaginatione procurantur: quippe cùm plures hominum sint, qui passionibus & imaginatione abrepti, vix ullum legitimi ordinis vestigium tenent, nullo consilio, nullâ rerum faciendarum ponderatione, discussione, ac electione sese regentes; attamen etiam in hominibus prudentissimis hi omnes actus ita subitò fiunt, ac sine mora sibi succedunt, imò inobservabilibus discriminibus miscentur, ut eorum ordo, ac distinctio vix agnosci, etiam ab ipso operante, possit.

Ut de præcipuis aliquid attingamus, Volitio definitur, simplex voluntatis complacentia in bono per intellectum præsentato. Duplex distingui solet, prima & secunda. Secunda volitio est, ad quam ex alia priore movemur: quippe, ut in arbore ex uno ramo nascuntur alii; sic ex una volitione aliæ pullulant, ut ex volitione voluptatis sequitur volitio pecuniæ, qua res voluptuosæ coemi possint. Prima verò volitio est, quæ ex alia non pullulat, sed ex qua cæteræ oriuntur, & hoc vel simpliciter & in tota vita, qualis est primus ille affectus, quo puer rationis compos recenter effectus suam voluntatem, ut ita dicam, primò experitur; vel post omnis actus interruptionem, ut est illa volitio, quam evigilantes primò formamus, vel pro aliquo particulari negotio, ut est illa, quæ nobis alia agentibus, circa novum negotium cum iis, quæ gerimus nullatenus connexum primò incidit; verbi causâ dum cui venationem toto studio exercenti subitò incidit & cogitatio, & volitio deferendi seculum, ac religiosæ vitæ amplectendæ. De his omnibus primis volitionibus perpetuò, & constantissimè docet Divus Thomas, quòd licèt vitaliter producantur à voluntate, attamen ad illas voluntas non se movet & applicat, sed applicatur speciali quodam instinctu ab Authore suo, scilicet Deo; qui instinctus non est tantùm physica præmotio, qua omnis causa ad omnes & singulos actus applicatur à Deo, sed aliqua motio longè specialiter, quæ sibi actum ita vindicat, ut nullum locum sese ad hunc applicandi relinquat voluntati.

Porrò hanc veritatem, quam Theologi fusiùs expendunt,

dunt, Divus Thomas variis rationibus demonstrat 1. par. quæst. 82. artic. 4. 1. 2. quæst. 9. art. 4. & 3. contra Gentes, cap. 88. aliisque in locis. Præcipuæ sunt, tum ea, quæ petitur ex proportione intellectûs & voluntatis, qua fit, ut sicut intellectus se ipsum quidem movet ex assensu principiorum ad assentiendum conclusionibus; sed ad assensum principiorum movetur & applicatur præcisè ab Authore suo; ita voluntas seipsam quidem ex una volitione ad aliam applicet, sed ad primam applicetur tantùm a suo Authore. Tum quia in tantum aliquid se movet, in quantum est in Actu: Atqui voluntas ante primam volitionem non est in actu, sed solùm in potentia: Ergo non potest movere se ipsam, sed eget moveri ab Authore suo. Tum quia in omni vita primus illius vitæ motus est à generante, ut patet in motu cordis: Sed Deus est author, & genitor vitæ intellectualis: Ergo primus motus illius vitæ, id est, prima cognitio intellectûs, & prima volitio voluntatis, ei specialiter debetur. Tum quia omne multiforme variabile, defectibile, & contingenter conveniens, debet reduci tanquam in principium in aliquid uniforme, indefectibile, ac naturaliter conveniens, proindeque datum ab Authore naturæ: Sed cæteri voluntatis motus sunt multiformes, variabiles, contingenter convenientes: Ergo reduci debent in aliquem primum uniformem, indefectibilem, naturaliter convenientem, ac ab Authore voluntatis specialiter inditum. Tum demum quia voluntas se movet & applicat mediante consilio: Sed primam volitionem nullum potest præcedere consilium, ut de se patet, cùm illa sit radix & origo totius consultationis: Ergo ad primam volitionem voluntas non se applicat, sed ab alio, Authore scilicet suo, applicatur & movetur. Unde sicut in formatione fœtus primò apparet pulsus cordis à generante inditus, qui est radix vitæ, spirituum officina, fons & origo vitalium motuum; ita pariter in voluntate primus affectus, qui est omnium affectuum semen, vitæque appetitivæ fons & origo, nobis specialiter inest à Deo, ac deinde per consilium & deliberationem intellectûs sese explicat, ac diffundit in eam affectuum seriem, quæ perpetuâ concatenatione ad remotiora volenda nos ducit, & infinitis implicat negotiis. Sed de his fusiùs in Theologia.

Inten-

Intentio definiri potest, Efficax voluntatis tendentia in finem per media consequendum. Quippe simplex illa boni complacentia, quam supra descripsimus sub nomine *volitionis*, accedente judicio de possibilitate consecutionis boni, crescit, roboratur, ac firmatur in constantem appetitum finis per certa media consequendi, sicque fit Intentio, quæ quidem principaliter est de ultimo fine; attamen etiam esse potest de finibus intermediis, qui & ipsi intendi possunt, quatenus per quædam media obtinentur.

Consilium dirigit electionem, ideoque definitur, Inquisitio, seu deliberatio de mediis eligendis. Est actus intellectus practici, qui ut perfectus, consummatusque sit, tribus gradibus constare debet. Primus est investigatio mediorum. Secundus examen & ponderatio utilitatis cujuslibet. Tertius judicium dictans voluntati, quodnam sit è pluribus mediis assumendum, in quo judicio tota consultatio consummatur. Ex his patet, consilium esse tantùm de mediis, quippe cùm finis sit basis & principium totius consultationis, sub qua proinde non cadit; sicut in speculabilibus principia discursus non cadunt sub discursu, sed ad ipsum supponuntur. Patet etiam, consilium non esse de rebus jam determinatis & certis, aut quæ non sunt in nostra potestate. Etenim quæ sunt certa & determinata, inquisitione non egent, quæ verò non sunt in nostra potestate, non possunt à nobis assumi ad consequendum finem. Consilium autem est inquisitio mediorum assumendorum.

Consensus sequitur consilium. Cùm enim per consultivam inquisitionem plura media congrua voluntati proponantur, voluntas eorum utilitatem approbans dicitur consentire. Est autem propriè *consentire* cum alio *sentire*, & quasi in alterius sententiam ire: unde consensus est propriè voluntatis eorum, quibus intellectus tanquam utilibus assentitur, approbatio. Tunc enim voluntas dicitur cum intellectu sentire, & quasi in sententiam ejus ire; & ideo consensus pertinet ad voluntatem, sicut assensus ad intellectum. Præclarè autem notat Divus Thomas 1. 2. quæst. 15. artic. 4. consensum ultimarum, & quem statim sequitur actio & electio, pertinere ad rationem superiorem. Id patet tum experientiâ, qua sentimus, quod quantumvis tumultuentur poten-

tiæ inferiores, nunquam tamen proceditur ad actum, quantumvis in promptu sit, nisi consentiat suprema mentis pars, qui cæteræ subjacent. Tum etiam ratione. Cùm enim consensus in actum sit finalis sententia, ad illam animi partem spectare debet, quæ de omnibus finaliter judicat. Hæc autem est suprema ratio, à cujus tribunali provocari non potest. Unde peccatum non censetur consummatum, donec superior pars animæ ipsi vel tacitè, vel expresè consentiat. Ex quibus habetur, hos omnes motus inimicitiæ, iræ, concupiscientiæ, &c. has omnes cogitationes infidelitatis, blasphemiæ, impudicitiæ, &c. quæ frequenter miserum hominem invadunt, premunt, turbant, confundunt, non esse peccata, nisi accedat supremæ illius partis cæteras applicantis consensus, vel expressus, in eis complacendo, vel tacitus ea, ut debet, non refutando. Quæ quidem refutatio perficitur, non anxiâ mentis contentione, impediendo, ne occurrant, hoc enim impossibile plerumque est, (nam ut in hydræ capitibus, uno resecto aliud pullulat) sed generoso dissensu, renuendo approbationem tum in opus, tum in delectationem, & ad meliora mentem convertendo.

Electio definitur ab Aristotele 3. Ethicorum, Desiderium præconsiliati. Ex qua definitione, ista erui potest, Electio est unius præ alio discretiva quædam acceptatio: unde debet supponere consilium dirigens, proindeque propriè non est in brutis, quæ non consilio, sed naturæ instinctu reguntur. Grandis quæstio est circa electionem, possitne voluntas ex duobus mediis minùs bonum eligere. Hanc in Theologia fusiùs discuti solitam ut breviter attingamus, in primis certum est, id, quod est minùs bonum in se, imò quod ut tale judicatur in communi, aliquando præeligi posse majori bono, quippe cùm voluntas non sit eorum, quæ bona judicantur absolutè & in communi, sed nobis & hic, & nunc in particulari. Unde meritò Poeta inducit Medeam dicentem.

. . . . . Video meliora, proboque,
Deteriora sequor.

Ca-

Cæterùm fieri nequit, ut quod hîc & nunc ultimato judicio minùs eligibile, id est, minùs bonum bonitate utilitatis judicatur, præeligatur alteri, quod magis eligibile judicatur. Tum quia electio est appetitus præconsiliati, id est, in consultatione prælati. Tum quia voluntas, cùm supponat, ac sequatur intellectum, eo modo tendit in bonum, quo tendendum dictat intellectus. Ergo impossibile est, ut si intellectus dictet, aliquid præeligendum & aliud postponendum, voluntas illud præeligat, illud postponat; idque, ut mittam varias alias efficacissimas rationes. Verùm quia id, quod secundùm unam considerationem judicatur minùs bonum & utile, secundùm aliam judicari potest melius & utilius, saltem ad exercendam libertatem, ideò præeligi quoque potest. Ex quo etiam solvi possunt, quæ in oppositum objici solent.

Imperium definiri potest cum Divo Thoma 1.2. q. 17. Intimatio ordinativa efficaciter movens ad agendum. Explicatur definitio. Postquam enim finis intentus, mediaque electa sunt, oportet, ut imperus fiat ad exsecutionem mediorum, & finis assecutionem. Hunc imperium executivum incipit imperium quatenus id, quod ordinatum est à ratione, & approbatum à voluntate, promulgat, intimat, &, ut loquitur D. Thomas Quæst. 22. de Verit. art. 12. ad 4. distribuit potentiis exsecutivis. Unde in imperio tria sunt, intimatio rei faciendæ, ordinatio subditorum in id, quod faciendum est, & demum applicatio ad opus. Illa enim intimatio & ordinatio non debet esse purè instructiva & indicativa, qualem sonat modus indicativus, *hoc est faciendum*; sed excitativa, efficaciterque applicativa ad opus, qualem exprimit modus imperativus, *fac hoc*. Hæc autem tria explicat definitio tradita.

Cæterùm cùm in actu imperii aliquid voluntatis reluceat, & aliquid intellectus, ambiguum est, ad quam potentiam substantialiter pertineat. Divus Thomas dicit, esse actum intellectus voluntatem præsupponentis. Ratio hujus est, quia imperium est essentialiter intimatio ordinativa applicans ad opus: *intimare* autem, & *ordinare* pertinet ad intellectum, *applicare* verò ad voluntatem. Unde substantia actus imperii spectat ad intellectum, efficacitas verò, quam habet ad applicandum ad opus, derivatur à voluntate, ab ipsa scilicet electione,

ne, quæ cùm præcedat imperium, ipsi suam efficaciam inspirat: quia, ut optimè dicit Divus Thomas, *In subordinatis virtus prioris remanet in posteriori*. Unde prudentia, quæ est virtus bene præceptiva, residet in intellectu.

Usus definitur, Applicatio rei ad operationem. Unde quia proprium munus voluntatis est applicare cæteras potentias, ideo usus propriè est actus voluntatis.

Fruitio definitur, Quies & delectatio in fine, & bono præsenti. Unde cùm bonum & finis dupliciter haberi possit, vel secundùm *esse* intentionale, per spem, vel secundùm *esse* reale per veram possessionem, duplex quoque distinguitur fruitio. Altera imperfecta & quasi delibativa, qua delectamur in bono in spe possesso, sicut dicit Apostolus, *spe gaudentes*. Altera perfecta, qua jucundè quiescimus in bono secundùm rem obtento. Cùm autem fruitio à fructu derivetur, videtur idem esse, ac fructus perceptio: fructus verò duo dicit, suavitatem, qua delectat, & rationem ultimi, in quantum finit & coronat labores agriculturæ. Unde licèt secundùm primum munus fruitio esse possit de quocumque bono, quatenus delectat, attamen secundùm alterum munus non est nisi de ultimo fine, qui perfectè finit, quietat, & coronat omnes voluntatis affectus. Sed de his hactenus.

QUÆSTIO TERTIA.

De Passionibus.

IMPETUS illi animi nostri, qui ex appetitu sensitivo pullulantes, *Passionum* nomine designari solent, tanti momenti sunt in negotio morum, ut & virtutum maxima pars illis regendis occupetur, & vitia pene omnia ex eorum deordinatione proveniant. Unde non

non abs re fore visum fuit quædam de illis delibare, ac ex Divo Thoma, qui hanc materiam peregregiè prosecutus est 1. 2. à Quæstione 22. ad 48. decerpta hîc apponere, ne rem & ad notitiam motuum pernecessariam, & scitu jucundissimam neglexisse videamur. Cæterùm, ut brevitati consulatur, quidquid de Passionibus dicendum se offert, tribus complectemur Articulis, quorum primus erit, de Passionibus in communi. Secundus de Passionibus partis concupiscibilis. Tertius de Passionibus irascibilis.

ARTICULUS PRIMUS.

De Passionibus in communi.

QUÆ circa passiones in communi quæri possunt, ad tria capita reducuntur; scilicet Quid sint, Quot sint, & Quomodo se habeant ad bonitatem & malitiam moralem.

Passio à Græcis *πάθος* dicitur, quam vocem Cicero nomine *perturbationis* exponit; Quintilianus verò nomine *affectûs*; quamquam vulgata *Passionis* vox Græcæ origini videatur accommodatior. Rem autem variè varii definiunt. Stoici Passionem dicebant esse, *Aversam à ratione contra naturam animi commotionem*. Verùm hæc definitio non passionis naturam, sed defectum explicat. Alii breviùs Passionem definiebant, *Vehementiorem appetitum*. Alii, *Demissionem, vel elationem animi*, aut *ejusdem contractionem, vel effusionem*. Sed præstat cæteris definitionibus, quam ex S. Damasceno lib. 2. Orthodoxæ fidei D. Thomas refert, qua passio dicitur *Motus appetitivæ virtutis sensibilis ex imaginatione boni, vel mali*, cui ex eodem D. Thoma addi potest, *cum transmutatione corporali*, quippe cùm motus illi sensitivi appetitus semper sint cum aliqua corporis alteratione, à qua nomen *passionis* obtinent.

Passio in primis dicitur *motus*, id est, commotio, & veluti quidam impetus, ut hæc vox sit loco generis. Additur *virtutis appetitivæ sensibilis*, ut per id incipiat discerni, tum ab aliis motibus & transmutationibus, quas cor-

corpus nostrum subit; tum à voluntatis affectibus, qui & ipsi quadantenus dici possunt *motus*. Dum dicitur *ex imaginatione boni, vel mali*, horum motuum propria causa assignatur: quippe proprium appetitus sensitivi motivum est bonum & malum imaginatione apprehensum, sicut proprium voluntatis motivum est bonum & malum intellectu apprehensum. Particulæ verò *cum transmutatione corporali*, non modò adjunctum aliquod essentiam passionis concomitans significant, sed illius discrimen, tum à motibus voluntatis, quæ, cùm non resideat in organo corporeo, non se movet per corporalem trasmutationem; tum à motibus partis sensitivæ cognoscitivæ, quæ licèt sit affixa organo corporeo, per se tamen, saltem physicè, non transmutat corpus, sed solùm intentionaliter; passio verò etiam physicè corpus mutat, præcipuè, ut notat Divus Thomas 1. 2. quæst. 24. artic. 2 ad 2. Cor ipsum: nam ut ille ait, *in omni passione additur aliquid, vel diminuitur à naturali motu cordis, in quantum cor intensiùs, aut remissiùs movetur secundùm systolem, aut diastolen.*

Quantùm ad Passionum divisionem, aliæ sunt partis concupiscibilis, aliæ partis irascibilis. Cùm enim sint motus sensitivi appetitus, eo modo dividi debent, quo & ipse appetitus. Appetitus autem alia pars dicitur *Concupiscibilis*, quæ scilicet versatur circa bonum & malum sensibile præcisè sumptum. Alia verò dicitur *Irascibilis*, quæ scilicet respicit bonum & malum, non præcisè, sed sub ratione ardui, ac proinde cum quadam pugna, & conatu attingendi. Differunt verò Passiones partis Concupiscibilis à Passionibus partis Irascibilis, ut notat S.Thomas 1.2. quæst.23. art.2. quòd omnis passio Concupiscibilis aut tendat in bonum, aut recedat à malo. Unde contrariantur invicem ex parte objecti, quia feruntur in contrarios terminos. At verò passiones partis irascibilis circa eundem terminum motibus oppositis feruntur, ut Spes tendit in bonum arduum. Desperatio verò ab eo recedit. Audacia insurgit in malum. Timor verò ei succumbit. Unde contrariantur invicem, non modò ex parte termini, sed etiam ex accessu, ac recessu ab eodem termino.

Passiones Concupiscibilis sunt sex, Amor & Odium, Desiderium & Fuga, Gaudium & Dolor. Amor est veluti pondus urgens in bonum, unde S. Augustinus: *Amor meus*

meus pondus meum. Desiderium est motus in bonum ex illo pondere procedens. Gaudium est quies in bonum. E contra Odium est veluti pondus retrahens à malo. Fuga est motus ex illo pondere causatus. Tristitia est violenta quies in malo.

Passiones irascibilis sunt quinque, Spes & Desperatio, Audacia & Metus, & Ira, quæ caret contrario. Spes animum ad bonum in arduo situm erigit. Desperatio deprimit. Audacia insurgit in malum arduum. Timor, seu Metus succumbit. Ira verò in causam mali animum incendit, & ad vindictam acuit. Omnis passio partis irascibilis oritur ex passione partis concupiscibilis, & in eam terminatur: quippe cum pars irascibilis sit veluti ministra partis concupiscibilis, ejusque sit & tendere in bonum, & quiescere in bono; illius verò impedimenta removere.

Quantùm ad bonitatem & malitiam Passionum nota est Stoicorum sententia, quæ passiones non modò virtuti inutiles asserebat, sed etiam omnes omninò ut malas damnabat, ut cùm è contra Peripatetici laudarent passiones moderatas, & per rationem regulatas, tanquam bonas. Sed cùm hæ duæ sententiæ adeo inter se pugnare videantur, Divus Thomas 1.2.quæst.24 artic.2. annotat, discrimen solùm in voce esse, cæterùm in re convenire. Stoici enim, cùm satis non discernerent voluntatem ab appetitu sensitivo, omnes animi nostri affectus per rationem regulatos vocabant *voluntates*; qui verò rationis præscriptum vel excederent, vel tardiùs sequerentur, græcè quidem πάθος, latinè verò *perturbationes, ægritudines, morbosque* appellabant. In quo sensu sumpta *passio*, ut scilicet à rationis regula recedit, etiam apud Peripateticos mala est, & vitiosa. At verò, ut rationi obtemperat & cooperatur, nec ab ipsis Stoicis condemnari potest.

Sed difficilior quæstio est, an passio, dum rationi, voluntatique cooperatur, diminuat, vel augeat voluntatis bonitatem. An, v.g. Judex, qui cum passione, ardoreque partis sensitivæ justitiam exercet, meliùs, vel deteriùs agat, quàm sit silente appetitu sensitivo totum opus pacatâ, nudâque voluntate perageret.

Respond. Hic cum Sancto Thoma esse distinguendum. Passio enim dupliciter ad rationem & voluntatem comparari potest, uno modo ut antecedens, alio modo ut subsequens.

sequens. Aliquando enim præcurrentes passiones sollicitant & urgent voluntatem, etiam ad rem bonam, puta ad miserendum, puniendum, &c. Aliquando è contra præcurrens ratio & voluntas passionum motus excitat, ut opus non frigidè, sed ardenter, ac vividè peragatur: quippe passiones sunt veluti igniculi quidam, attentionem, vehementiam, ardorem, vigoremque operi inspirantes. Sic Judex ad malos terrendos iram excitat, & miles adversùs hostem animum exacuit iracundiâ, quam eleganter veteres Academici *fortitudinis cotem* dixerunt: unde vulgatum illud Homeri:

Virtuti immitte furorem.

Hoc posito facilè elucescit difficultas. Nam passio præveniens, trahensque post se voluntatem diminuit bonitatem, tum quia obnubilat judicium rationis, ex quo, ut fonte suo dependet bonitas moralis, quæ ideo, veluti turbato fonte rivulus, minùs pura est. Tum quia diminuit libertatem, quippe cum voluntas passionis impetu abrepta, si minùs sui juris, ac actus domina. At verò passio subsequens non diminuit bonitatem, sed cum dupliciter subsequi possit, uno modo per quandam redundantiam, quatenus voluntas, cum fuerit intensa, secum rapit appetitum inferiorem; alio modo per electionem, quatenus voluntas expressè, ac nominatim eligit aliquam passionem, puta *irasci*, ad incutiendum timorem. Dum subsequitur primo modo, non addit quidem propriè, sed ostendit majorem bonitatem; imò quadantenus extendit ipsam. Secundò verò modo addit bonitatem actioni. Ad perfectionem enim boni moralis spectat, non solùm ut homo bene agat secundùm partem rationalem, sed etiam ut membra sua, omnesque affectus exhibeat arma justitiæ, ut loquitur Apostolus.

AR.

ARTICULUS SECUNDUS.

De Passionibus partis Concupiscibilis.

A Passionibus partis Concupiscibilis incipimus, quòd illæ sint & principia, & termini passionum partis Irascibilis. Constat ex dictis, esse sex numero, Amorem & Odium, Desiderium & Fugam, Gaudium & Dolorem. De his ordine hic dicendum.

§. I.

De Amore & Odio.

UTrùmque sub uno titulo comprehendimus, quia contraria contrariis innotescunt, ideoque oppositorum eadem est scientia. Ut autem ab Amore incipiamus, Amor (& idem dicendum de Odio) duplex est, sensitivus & intellectivus. Amor intellectivus est ille affectus, quo voluntas sibi complacet in bono per intellectum apprehenso. Amor verò sensitivus, est sensitivi appetitus passio, qua sibi complacet in bono per sensum apprehenso. Addi potest & tertius, scilicet naturalis, qui est inclinatio uniuscujusque naturæ in id, quod sibi conveniens est. De primo & tertio non agimus, sed solùm de sensitivo, cujus naturam, causas, & effectus hic investigabimus.

De Natura Amoris.

AMor variè à variis definitur. A Platonicis dicitur *Desiderium pulchri*, seu *Animi nisus in pulchrum*. Verùm hæc definitio in duobus deficit. 1. Confundit duas passiones, amorem scilicet & desiderium. 2. Diminuta est, quippe cum amor sit omnis boni, pulchrum verò non vi-

videatur esse nisi quædam boni species. Siquidem omne pulchrum est bonum, sed non omne bonum est pulchrum; non enim dicimus pulchros sapores, sed bonos. Imò pulchrum sæpe non videtur esse terminus amoris, sed potiùs hamus & esca, quo bonum allicit ad sui amorem. Est enim pulchritudo veluti flos, splendor, diffusioque bonitatis, quæ amatur. Sed de his exactiùs, agendo de causis amoris. Alii definiunt amorem, *Motus appetitûs, quo animus bono adhæret*, adhæsione, inquam, non effectivâ, sed affectivâ. Verùm hæc definitio repugnantibus invicem terminis uti videtur, quippe cùm moveri in bonum, & adhærere bono videantur invicem opponi; non enim per motum in bonum, sed potiùs per quietem in bono, fit adhæsio voluntatis ad ipsum bonum. Placet igitur præ cæteris hæc D. Thomæ definitio, Amor est *Complacentia appetibilis, seu boni.*

Hanc ingeniosissimam definitionem explicat D. Thomas 1.2. qu.26. ar. 2. supponendo passionem esse effectum agentis in patiente. Quemadmodum ergo agens naturale dupliciter immutat patiens, primò quidem dando formam, quæ est principium motus; secundò mediante forma imprimendo motum, ut generans lapidem dat primò ei gravitatem, secundò mediante gravitate motum ad centrum: *Sic*, ut verbis ejus utar, *appetibile dat appetitui primò quidem quandam coaptionem ad ipsum, quæ est quædam complacentia appetibilis, ex qua sequitur motus ad appetibile, nam appetitivus motus circulo agitur, ut dicitur in 3. de Anima. Appetibile enim movet appetitum, faciens in eo quodammodo ejus inclinationem*, (idest, imprimendo in ipsum quasi pondus aliquod gravitans, & absque vi inclinans ipsum appetitum in bonum) *& appetitus tendit in appetibile realiter consequendum, ut sit ibi finis motûs, ubi fuit principium. Prima ergo immutatio appetitûs ab appetibili*, (idest, illa coaptatio, qua bonum appetibile immutat appetitum, illum sibi appropriando, vindicando, & ad se inclinando per impressionem cujusdam metaphorici ponderis, ac gravitatis, quæ sit principium tendendi in ipsum) *vocatur* amor, *qui nihil aliud est, quàm complacentia appetibilis. Ex hac complacentia sequitur motus in appetibile, qui est desiderium; & ultimò quies, quæ est gaudium.*

Dices. Complacentia non videtur esse, nisi quoddam amoris rudimentum, inchoatio, delineatio, prælibatio, &, ut ita dicam, aurora: Ergo malè definitur

nitur amor per complacentiam, sicuti si dies per auroram, & fructus per florem definiretur.

Respond. Complacentiam esse ipsissimum amorem: Sed considerari potest in duplici statu. Primò ut recens, infirma, tenera, nondum rapit, sed solùm leviter commovet & agitat appetitum: & tunc non dicitur propriè *amor*, sed potiùs inchoatio amoris, aut simpliciter *complacentia*. Secundò considerari potest ut jam robusta, firma, constans, & appetitûs domina, cum scilicet bonum non leviter tantùm commovet, sed potenter inclinat ad se appetitum: & tunc dicitur propriè, ac perfectè *amor*.

Porrò perfecta illa boni complacentia si fit cum electione, qua judicio discretivo bonum aliquod ex multis deligitur, in quod affectus tendat, dicitur *Dilectio*. Si verò præcisè fit ex impressione forti ipsius boni rapientis affectum, retinet simplicis *amoris* nomen. Unde præclarè Dionysius 4. cap. de Divin. Nom. *Quibusdam*, inquit, *Sanctorum visum est, divinius esse nomen* amoris, *quàm* dilectionis: quia scilicet, ut egregiè interpretatur D. Thomas 1. 2. qu. 26. art. 3. ad 4. *Magis homo in Deum potest tendere per amorem passivè quodammodo ab ipso Deo attractus, quàm ad hoc eum propria ratio possit ducere, quod pertinet ad rationem dilectionis: & propter hoc divinior est amor, quàm dilectio*. Si autem complacentiæ accedat ingens quædam boni amati appretiatio, quatenus id, quod amatur magni pretii æstimatur, tunc vocatur *charitas*, quæ idcirco locum habet propriè in amore divinorum; non verò, nisi impropriè, in amore bonorum corporalium, quæ sunt vilis pretii. Si demum talis complacentia sit personæ, cui tanquam nobis ipsis volumus bonum, vocatur *amor amicitiæ*, præcipuè cùm reciprocatur: vix enim placere potest persona in se ipsa, eique bonum velle possumus, nisi vicissim illa nobis bonum velit. Complacentia verò boni, quod personæ volumus, sive nostræ, sive alienæ, vocatur *amor concupiscentiæ*; maximè cum tale bonum nobis ipsis volumus.

Amoris causa.

AMoris causa prima & præcipua, imò quæ est aliarum ratio, est Bonum. Amor enim est passio quædam appetitûs, & complacentia amantis ad rem amatam. Patet autem, solùm bonum esse proprium appetitus motivum, nullamque rem placere, nisi quatenus conveniens est appetitui, proindeque bona. Si autem dicas, etiam Pulchrum esse causam amoris, imò inter ejus causas efficacissimam. Respond. cum Divo Thoma, pulchrum contineri sub bono, imò idem esse secundùm rem cum illo, solumque ab eo ratione differre. Unde sicut Pulchrum est Bonum, imò quædam excellentia, diffusio, flos, splendorque bonitatis, juxta Platonicos, ita est causa efficacissima amoris. Discrimen autem Boni & Pulchri egregiè Divus Thomas explicat 1.2. quæst. 27. artic. 1. ad 3. his verbis: *Cùm bonum sit, quod omnia appetunt, de ratione boni est, quòd in eo quietetur appetitus. Sed ad rationem pulchri pertinet, quòd in ejus aspectu, seu cognitione quietetur appetitus. Unde illi sensus præcipuè respiciunt pulchrum, qui maximè cognoscitivi sunt, scilicet visus & auditus rationi deservientes; dicimus enim pulchra visibilia, & pulchros sonos. In sensibilibus autem aliorum sensuum non utimur nomine* pulchritudinis; *non enim dicimus* pulchros *sapores & odores. Et sic patet, quòd pulchrum addit supra bonum quendam ordinem ad vim cognoscitivam, ita quòd bonum dicatur id, quod simpliciter complacet appetitui; pulchrum autem dicatur id, cujus ipsa apprehensio placet.* Ex quo inferendum obiter, res tanto pulchriores esse, quanto magis habent de cognoscibilitate, proindeque in spiritualibus pulchritudinem longè excellentiorem reperiri, quàm in corporalibus.

Secunda causa Amoris est Similitudo. Unde proverbium, *Simile simili gaudet*: & Eccles. 13. *Omne animal diligit sibi simile.* Verùm præclarè Divus Thomas duplicem distinguit similitudinem. Primam, quæ sita sit in eo, quòd utrumque habeat idem actu; sicut duo homines sunt in humanitate similes, & duo alba in albedine. Secundam, quæ in eo sita sit, ut unum in potentia, non purè susceptiva, sed coaptata, & inclinata, id habeat,

beat, quod aliud habet in actu. Potentia enim habet quandam similitudinem ad actum suum; non solùm quatenus est quædam inchoatio ejus, & in ipsum tendit & inclinatur, sed etiam quatenus est ipsi commensurata: omnis autem commensuratio est quoddam similitudinis genus. Prima similitudo fundat amorem amicitiæ: simile enim reputatur ut unum suo simili, proindeque affectus unius se habet & tendit ad aliud, sicut ad seipsum, in quo sita est ratio amicitiæ. Unde naturaliter homo homini amicus est propter naturalem similitudinem, & civis civi propter politicam similitudinem, &c. Secunda verò similitudo est causa amoris concupiscentiæ, quia unicuique exsistenti in potentia inest appetitus sui actus, in cujus consecutione delectatur, si sit sentiens & cognoscens. Attamen per accidens prima similitudo causat odium, quatenus in consecutione boni unum simile impeditur aliquando à suo simili, quo fit, ut ipsum odio habeat tanquam noxium sibi. Unde Proverbium ex Aristotele depromptum, *Figulus figulo invidet*, quatenus ab eo impeditur in suo lucro; & inter superbos semper sunt jurgia, quia se invicem impediunt in propria excellentia, quam singulariter cupiunt. Ad has amoris causas aliæ reduci videntur, ut familiaritas, sympathia, societas, & communicatio in aliquo bono, &c.

Effectus Amoris.

Effectus amoris, cùm innumeri sint, sex præcipuè à Divo Thoma recensentur. 1. Unio, 2. Adhæsio, 3. Ecstasis, 4. Zelus, 5. Læsio amantis, 6. demum universalis quidam influxus in omnia, quæ aguntur ab amante.

Unio adeo proprius amoris effectus est, ut Dionysius eum revocaverit *virtutem unitivam*: & S. Augustinus 8. de Trinit. cap. 10. *Amor*, inquit, *est quasi junctura quædam duo copulans, vel copulare appetens, amantem scilicet, & id, quod amatur.* Verùm quia non omnis unio est Amoris effectus, ideo adnotat Divus Thomas 1. 2. quæst. 28. art. 1. ad 2. *Quòd unio tripliciter se habet ad amorem. Quædam enim unio est causa amoris: & hæc quidem est unio substantialis, quantùm ad amorem, quo quis amat se ipsum; quan-*

Jam verò ad amorem, quo quis amat alia, est unio similitudinis. Quædam verò unio est essentialiter ipse amor: & hæc est unio secundùm coaptionem affectûs, quæ quidem assimilatur unioni substantiali, in quantum amans se habet ad amatum, in amore quidem amicitiæ, ut ad se ipsum; in amore autem concupiscentiæ, ut ad aliquid sui. Quædam verò unio est effectus amoris, & hæc est unio realis, quam amans quærit de re amata. Ut enim Philosophus dicit 2. Polit. cap. 2. Aristophanes dixit, Quòd amantes desiderarent ex ambobus fieri unum: *sed quia ex hoc accideret, aut ambos, aut alterum corrumpi, quærunt unionem, quæ convenit & decet; ut scilicet simul conversetur, & simul colloquantur, & in aliis ejusmodi conjungantur.*

Adhæsio & Inhæsio dupliciter causatur ab Amore. Primò quantùm ad cognitionem, quatenus amor altè defigit amatum in apprehensione amantis. Unde Virgilius Didonis amorem describens ait,

Multa viri virtus animo, multusque recursat
Gentis honos; hærent infixi pectore vultus.

vicissimque idem amor amantis cogitationem defigit in amatum, sicque efficit, ut perpetuâ contemplatione ipsi inhæreat. Secundò quantùm ad effectum, quatenus & amatum possidet affectum amantis, ipsique per intimam complacentiam imprimitur, ac omnes ejus motus causat, non quasi per extrinsecam vim, sed per interiorem inclinationem, unde & amor dicitur *intimus*, & dicuntur *viscera charitatis*; ac vicissim amans omnes affectus suos defixos habet in amato, ut non immeritò dixerit Plato, *Animam magis esse, ubi amat, quàm ubi animat*. Imò per amorem amicitiæ ea inhæsio mutua perfectiùs fit per affectivam quandam identitatem, quatenus amicus amicum reputat unum sibi, & ut alterum se.

Ecstasim causat Amor, & secundùm apprehensionem, & secundùm affectum. Secundùm apprehensionem quidem, quatenus facit, ut amans sui oblitus de amato dùntaxat cogitet; sicque feratur extra propria, in quo ratio Ecstasis consistit. Secundùm affectum verò, quatenus amatum ita curas, affectusque omnes amantis rapit, ut propriis neglectis, de amato solùm sollicitudinem habeat, sicque extra se ipsum exeat.

Zelus causatur ab Amore, quatenus Amor, cum intensus

sus fuerit, non solùm fertur in amatum, sed etiam acriter repellit omne sibi contrarium & repugnans, in quo sita est ratio zeli. Verùm in hoc differt amor concupiscentiæ ab amore amicitiæ, quòd ille repellat non tam contraria amato, quàm possessioni, quam de ipso habere quærit: sicut vir, cujus zelus in amore concupiscentiæ fundatur, non tam repellit ea, quæ displicent uxori, ipsique contrariantur, quàm quæ opponunrur singulari ejus possessioni. At verò amor amicitiæ per zelum repellit ea, quæ opponuntur ipsi amico, ac bono illius, insurgendo in ea, quibus ille offenditur. Et ideo de illis bonis, quæ sic possidentur à pluribus, ut à singulis integrè habeantur, qualia sunt bona divina, non est zelus concupiscentiæ, sed solùm zelus amicitiæ.

Læsionem amantis causat Amor, vel ratione sui materialis, id est, illius corporalis transmutationis, quæ ad rationem omnis passionis pertinet; quippe cum intensior est, spiritus, quibus præ cæteris passionibus amor dominatur, nimis commovet, intendit, ac consumit. Vel etiam ratione sui formalis, quando inordinatus est, & his rebus adhæret, quæ nec decent, nec congruunt amanti. At verò si rectus sit, & vero bono adhæreat, non lædit, sed magis perficit amantem. Quippe, ut inquit D. Thomas, *amor significat coaptionem quandam appetitivæ virtutis ad aliquod bonum. Nihil autem, quod coaptatur ad aliquid, quod est sibi conveniens, ex hoc ipso læditur, sed magis, si sit possibile, proficit & melioratur. Quod verò coaptatur ad aliquid, quod non est sibi conveniens, ex hoc læditur & deterioratur.* Præcipuè quia cùm amor sit fons affectuum & morunm, si sit malus, eos omnes in sua radice, ac fonte corrumpit.

Est demum Amor causa omnium, quæ ab amante aguntur, non modò quatenus, ut inquit Dionysius cap. 4. de Div. Nom. *Propter amorem boni omnia agunt, quæcumque agunt*, aut quatenus bonum amatum habet rationem finis, qui movet agens ad agendum; sed etiam quia est dominus appetitus, cujus est applicare ad agendum; radix omnium affectuum, ac passionum, quibus movetur animal; & potentissimus motor urgentissimè stimulans, efficacissimè applicans, imò agendi vires, industriam, ac perseverantiam miro quodam modo inspirans.

Præter hos celebriores Amoris effectus, quatuor alios proximos ei attribuit Sanctus Thomas 1. 2. quæst. 28. art. 5.

Hi sunt Liquefactio, Fruitio, Languor, & Fervor. Liquefactio opponitur congelationi. Ea enim, quæ sunt congelata, in se ipsis constricta sunt, ut non possint de facili subintrationem alterius pati. Ad amorem autem pertinet, quòd appetitus coaptetur ad receptionem boni amati, quatenus, ut dictum est, amatum subintrat amantem, ipsumque penetrat & intimè pervadit. Unde cordis congelatio, vel durities est dispositio repugnans amori. Sed Liquefactio importat quandam cordis mollificationem, qua se ipsum pervium exhibet amato subintranti. Si verò amatum est præsens, amor causat Fruitionem, quæ est affectivus quidam boni possessi complexus, quo amans ipsum veluti abstringit, ac ardenter retinet. Si autem bonum amatum fuerit absens, amor Languorem causat, qui est dolor, tædium & quidam impatientis animi defectus, ac deliquium. Sed ne in hoc misero statu torpeat animus, amor reficit, excitat, acuit, contendisque omnes vires; sicque causat Fervorem, qui est veluti quædam æstuantis animi ebullitio; sicque fiunt Amoris quasi paroxysmi, quibus animus à deliquio languoris in ardorem, impetum, vivacitatemque fervoris alternatim inducitur.

Quæ de Odio dicenda essent, ex his, quæ de Amore dicta sunt, satis innotescunt. Unum admiratione dignum est, odium scilicet, quantumvis sit ab amore diversum, ab eo tamen produci, nasci, ac educari. Amor enim quoddam pondus animi est: unde sicut ab eodem pondere producitur & accessus ad centrum, & recessus à puncto, quod centro opponitur; ita & ab eodem Amore fit, & quòd animus inclinetur in bonum, ipsique commensuretur, coaptetur, conformetur, ac in illo complaceat, & quod ea, quæ bono amato repugnant, repugnent quoque amanti, displiceant & ingrata sint, in quo sita est Odii ratio.

§. II.

§. II.

De Desiderio & Fuga.

Desiderium & Fuga sunt veluti quædam animi pennæ, quibus & ad bonum absens fertur; & malum, quàm longissimè potest, devitat & fugit. Quippe cùm animalis commoda & bona extra ipsum sint, mala verò in ipsum incurrere possint, conveniens fuit; ut his duobus veluti pennis, aut pedibus instrueretur, quibus & mala fugere, & bona prosequi valeret. De his ut paucis dicamus.

Desiderium variis nominibus exprimi solet. Dicitur enim inprimis *cupiditas*, atque *concupiscentia*, quamquàm hæc nomina paullo latiùs sumi soleant pro aliis appetitus concupiscibilis affectibus, præcipuè pro amore; nec ad desiderium significandum derivata, simplex, innocens, aut qualecumque desiderium signent, sed ardentiùs, effræne, immoderatum, ac rationem non sequens, sed turbans, ac rapiens. Solet etiam aliquando vocari *libido*, sed illa vox ex usu fermè restringitur ad illum impetum significandum, quo voluptates Tactus inordinatè appetuntur: sicut ambitio, ac avaritia non simplex, sed vitiosum honoris, ac pecuniæ appetitum exprimunt. Unde hujus affectus, prout ab ordinato & inordinato abstrahit, proprium nomen est *desiderium*.

Definitur autem Desiderium, *Motus, seu affectus appetitûs sensitivi tendens in bonum absens*, seu *quo prosequimur possessionem boni*. Quatenus dicitur *affectus*, convenit cum aliis passionibus; cæteræ verò particulæ distinguunt desiderium ab aliis affectibus partis concupiscibilis. Nam amor est affectus, quo complacemus nobis in bono, sive præsente, sive absente. Delectatio verò versatur circa bonum præsens & possessum. At verò desiderium est propriè boni absentis. Imò per easdem particulas differt desiderium à passionibus partis irascibilis, præcipuè à spe, cui magis affine videtur; spes enim non est, qualiscumque absentis boni prosecutio, sed ardui, ac difficultatibus circumsepti; nec quomodocumque in illud tendit,

ſed cum quadam erectione, conatu, ac lucta contra difficultates animum deprimentes. At verò deſiderium eſt ſimplex animi motus & affectus in bonum abſens, quatenus præcisè bonum.

Verùm natura Deſiderii præclariùs adhuc eluceſcet, ſi obſervemus ex dictis, hunc affectum medium eſſe inter amorem & gaudium, iſtumque habere, ut principium, illud verò ut terminum. Quippe amor pondus quoddam animi eſt, ipſum inclinans fortiter & ſuaviter in bonum. Unde, ut in rebus naturalibus, ſi avulſæ, ac remotæ ſint à centro, ſuo ex pondere naſcitur conatus, ac motus ad repetendum centrum, quo adepto, ceſſat talis motus, eique quies ſuccedit: Ita in animo, ſi bonum amatum ſit abſens; ex amore naſcitur ille motus, ac impetus, quo rapimur in illud, quique *deſiderii* nomine intelligitur; obtento verò bono, illi motui ſuccedit quies in bono, quæ eſt delectatio.

Deſideria, cum ſint innumera, generaliùs dividuntur in Naturalia, & non Naturalia. Deſiderium naturale eſt, quod oritur ex indigentia naturæ, ac tendit in bonum, quo talis indigentia removetur: ejuſmodi ſunt cupiditates cibi & potus, & aliorum naturæ neceſſariorum. Deſiderium non naturale eſt, quod oritur, non ex naturæ neceſſitate, ſed ex appetentis judicio, & fertur in id, quod appetens ſibi judicat conveniens, præter id, quod natura requirit: cujuſmodi ſunt lautiores cibi, pretioſa veſtimenta, pecuniæ, honores, res pulchræ, &c. Deſiderium naturale facilè expleri poteſt, & tendit non modò in aliquid finitum, ſed etiam modicum; natura enim paucis contenta eſt. At verò deſiderium non naturale inexplebile eſt, ac infinitum, ideoque à quibuſdam non immeritò vocatur *inane*, non ſolùm quia tendit in res minimè neceſſarias, ſed quia nullo bono plenè ſatiari, ac impleri poteſt. Unde præclarè Lucretius Cor æſtuans ejuſmodi deſideriis vocat *Pertuſum*, quòd nullo bono impleatur. Hujus ratio eſt, quia procedit ex rationis apprehenſione; ratio autem in infinitum procedit, quatenus ex una cogitatione ſibi viam parat ad aliam, ſicque perpetuam quandam deſideriorum ſeriem inſibulat. Aliam hujus rationem affert S. Thomas ex co poritam, quòd naturale deſiderium fertur ſolùm ad ea, quæ habent rationem medii ad ſolatium naturæ. Cùm ergo media in tantum appetantur, in quantum conducunt fini, naturale deſiderium

non

non appetit res in infinitum, sed solùm quantum exigit naturalis necessitas. At verò ratio sibi præstituere potest finem in his, quæ cupit, puta in divitiis: cum ergo finis appetatur, non secundùm aliquam mensuram, sed quantùm possibile est, desiderium consequens apprehensionem rationis cupit res absque mensura, puta habere divitias, quantum possibile est. En id scitè expressum ab Horatio lib. 1. Satyr. 1.

At bona pars hominum decepta Cupidine falsa,
Nil satis est, inquit: quia tanti, quantum habeas, sis.

Notatque ibidem, avaros, quod pro fine pecuniam habeant, & non ut medium, illi parcere tanquam rei sacræ.

. . . . Congestis undique saccis
Indormis inhians, & tanquam parcere sacris
Cogeris, aut pictis tanquam gaudere tabellis.

Causa desiderii est amor cum indigentia. Amor quidem, ex quo (ut superiùs dictum est) dimanat, ut à suo principio, non secus ac motus deorsum ex gravitate. Indigentia verò, quia non omnis amor desiderium parit, sed indignus, ac privatus bono amato. Verùm cum duplex desiderium distinxerimus, Naturale, & Innaturale; primum nascitur ex vera, naturalique indigentia, quatenus natura dimota à suo bono, idest, à debita dispositione (ut dum stomachus aridior, calidiorque factus fuerit, quàm par sit ad bene, naturaliterque se habendum) creat illarum rerum cupiditatem, quibus ad pristini status restitutionem opus est, idque vel per modum innati motus in his, quæ sensu carent; vel per modum animalis affectus, in rebus sensu præditis. Desiderium verò non naturale nascitur ex indigentia per judicium rationis apprehensa, quatenus scilicet cum in homine facultates sensitivæ per conjunctionem ad rationem quandam elevationem sortiantur, appetitus sensitivus ex hoc habet; ut feratur ad res, non modò quatenus naturæ conveniunt, sed etiam quatenus per rationem disponuntur. Cum ergo ratio ex his sensibilibus quædam ut bona apprehendat, quæ tamen naturæ necessitatem non concernunt, puta vestes pretiosas,

sas, picturas, gemmas, opes, &c. eorum indigentia apprehensa desiderium creat, illudque tanto vehementius naturali, quanto ex altiori fonte derivatur.

Effectus Desiderii, cum inter illos Unio & Ecstasis haberi possint, quatenus desiderium, ut amoris minister, tendit ad unionem amantis cum bono amato, amantemque veluti extra se abripit, ut in rem amatam ferat. Praeterea recenseri possunt quidam ei peculiares, cujusmodi sunt in primis Tædium, quod est dolor ex dilatione boni desiderati, cum adjuncto eorum, quæ habentur, fastidio. Item Importunitas, quæ est nimia, molestaque sollicitatio rei desideratæ. Suspiria, quæ huic affectui adeo propria sunt, ut pene cum eo synonyma sint, suntque recenti spiritus quasi eructationes, fiuntque quatenus in desiderio appetitus spirituum intus trahit, ut illum deinde quasi ejaculetur in rem amatam, non secus ac sagittarius cordam arcus simul cum telo ad se trahit, ut fortiùs deinde illud in scopum expellat. Accenseri etiam potest inter effectus, aut certè proprietates desiderii, conatus ille, quo in res prohibitas prorumpit, juxta vulgatum illud Ovidii:

Nitimur in vetitum semper, cupimusque negata.

Imò quod sæpe vires ex difficultate, ac dilatione acquirat, sæpeque ex nimia rei facilitate moriatur. Hujus autem ratio reddi potest, non solùm, quia in prohibitis libertas, in arduis victoria desideratur, quæ duo excellentissima reddunt res, quibus conjunguntur, longè optabiliores, sicque desiderium augent & vehementiùs intendunt; sed etiam ex ipsa desiderii natura. Ille siquidem affectus nihil aliud est, quàm quidam conatus in bonum, seu quasi telum, quod in bonum tanquam in scopum vibratur: unde quemadmodum res difficiles majorem conatum exposcunt, & sagittarius in scopum remotum majori vi, quàm in propinquum, telum mittit; sic animus majori conatu, & connisu in ea bona tendit, quæ vel prohibitio, vel difficultas, vel dilatio quasi à nobis elongat.

De Fuga, cùm ea satis innotescat ex dictis circa Desiderium, non est cur operosiùs differamus. Unum cum D. Thoma libet annotare, hunc nempe affectum proprio carere

tere nominer unde metaphorico, ac paullo communiori exprimitur, nempe *fuga*, seu *aversationis*.

§. III.

De Delectatione, seu Gaudio, & Tristitia, seu Dolore.

HÆ duæ passiones sunt omnium aliarum termini, quemadmodum amor & odium principia. Omnis enim animi nostri affectus ex amore boni, aut odio mali nascitur, & in delectationem, aut dolorem desinit, ac consummatur. Unde inter passiones præcipui momenti sunt, proindeque paullo accuratius explicandæ.

Delectatio variis nominibus exprimi solet. Dicitur enim *Gaudium*, *lætitia*, *exsultatio*, *jucunditas*, *voluptas*, *hilaritas*, &c. Quæ nomina ita exponi possunt ex D. Thoma, ut *delectatio* sit proprium, genericumque illius affectus nomen; *gaudium* verò illum significet, quatenus ad rationalem partem attinet, cætera verò à quibusdam illius effectibus imponantur: *Nam*, ut inquit Sanctus Doctor 1.2.quæst.31.art.3.ad 3. *Lætitia imponitur à dilatatione cordis, ac si diceretur* lætitia. *Exsultatio verò dicitur ab exterioribus signis delectationis interioris, quæ apparent exteriùs, in quantum scilicet interius gaudium prosilit ad exteriora. Jucunditas verò dicitur à quibusdam specialibus lætitiæ signis, vel effectibus; præcipuè jocis.* At verò *voluptas* à volendo deduci videtur, quatenus delectatio est maximè inclinationi conformis, quamquam frequenter hoc nomen restringatur ad delectationes corporales.

Delectationis Natura, & Divisio.

DEfiniri potest hic affectus prout voluntati, ac sensibili appetitui communis est, *Quies appetitûs in bono*, seu *Affectus causatus ex apprehensione boni possessi*. Prout verò specialiter restringitur ad sensitivum appetitum, *Passio facta in appetitu ex præsentia boni sensibilis*, seu *Quies in bono sensibili*. Hæ definitiones ex dictis innotescunt. Quippe quemadmodum, ut diximus, ex amore boni nascitur quidam motus in ipsum, si sit absens, qui dicitur *desiderium*; ita ex eodem amore nascitur quies, seu tranquilla quædam appetitus bene se habentis pax, quando bonum apprehenditur, ut præsens. Porrò quies & pax illa in bono non est accipienda merè privativè, pro cessatione omnis motus; sed positivè, pro quodam affectu, seu immutatione facta in appetitu, quatenus cùm antea elongatus à bono, ac tanquam extra centrum suum positus, violentiam quandam pateretur, ex possessione boni, ac conjunctione cum ipso, benè se habet, ac quasi statui sibi proprio & optimo redditur. Unde Aristoteles 1. Rethor. cap. 11. definit voluptatem, *Motionem animi & constitutionem subitam, ac sensibilem in statu naturæ suæ convenienti*, sumendo scilicet *motionem* non pro tendentia ad ulteriorem terminum, sub qua ratione quieti opponitur, sed pro quadam mutatione facta ex adeptione termini, mutatione, inquam, non successivâ, ut est ambulare, loqui, &c. sed subitâ, qualis est visio, intellectio, &c. Unde etiam D. Thomas advertit, delectationem non fieri in tempore per se, sed solùm per accidens, eo quòd boni possessio, à qua causatur, consistit in successione, ac veluti per particulas dispensatur.

Delectationum quædam sunt intelligibiles, ac spirituales, quæ scilicet mente, ac voluntate percipiuntur; ut ea, quæ consistit in contemplatione veritatis: quædam verò sensibiles, quæ sensibus apprehenduntur, & ad appetitum sensitivum pertinent, ut ea, quæ in cibo, potu, pulchrarum rerum aspectu percipitur. Primæ sunt secundùm se perfectiores, puriores, ac majores; tum quia percipiuntur à potentia nobiliori, mente scilicet

licet, quæ sensitivis potentiis longè præstat; cujus signum est, quòd, ut notat Sanctus Augustinus, nemo est, qui non vellet magis carere visu corporali, quàm intellectu, eo modo, quo bestiæ & stulti carent. Tum quia sunt de nobiliori bono; spirituale enim bonum eminentius est bono sensibili, cujus signum est, quòd propter bonum spirituale homines abstinent à maximis corporis voluptatibus, puta propter honorem & virtutem. Tum demum quia bona spiritualia perfectiùs, intimiùs, ac firmiùs possidentur, quàm sensibilia: unde cum possessio boni sit causa delectationis, majorem quoque creant delectationem. Attamen delectationes corporeæ respectu hominis sunt vehementiores propter tria, ut notat Divus Thomas 1. 2. quæst. 31. artic. 5. *Primò quia sensibilia sunt magis nota quoad nos, quàm intelligibilia. Secundò quia cum sint passiones sensibilis appetitûs, sunt cum aliqua transmutatione corporali, quod non contingit in delectationibus spiritualibus, nisi per quandam redundantiam à superiori appetitu ad inferiorem. Tertiò, quia delectationes corporales appetuntur, ut medicina quadam contra corporales defectus, vel molestias, ex quibus tristitia sequuntur.* Unde dupliciter delectant, & propter bonum, quod afferunt; & maximè propter malum, quod auferunt. Imò quia, ut ait S. Augustinus lib. 33. qq. qu. 36. nemo est, qui non magis dolorem fugiat, quàm appetat voluptatem, idcirco voluptates sensibiles ardentiùs cupiuntur, eo quòd tristitiam, qua fere homo sempet aliqua ex parte premitur, deliniunt. Imò quædam avidè quæruntur & delectant, in quibus nihil aliud boni apparet, nisi quòd auferunt tristitiam, quæ est ex labore, ut otium, ludus, & alia, quæ ad requiem pertinent.

Sensibilis verò delectatio, non secus ac desiderium, rursus dividi potest in naturalem, & non naturalem; seu, ut vocat Aristotheles 1. Rhetor. cap. 11. in eam, *quæ rationis expers est*; & eam, *quæ est cum ratione*. Delectatio naturalis & rationis expers est, quæ causatur ex perceptione boni purè naturalis, quodque per sensum apprehenditur ut bonum, præcisè quia naturæ convenit, ejusmodi est, quæ in cibo potuque percipitur; & hæc brutis competit, etiam quadantenus purior, quàm homini. Delectatio verò non naturalis, sed altior naturali, quæque est cum ratione, est illa, quæ causatur

ex perceptione boni sensibilis, quod ut tale apprehenditur, non præcisè quia naturæ convenit, sed, ut loquitur Aristoteles, *ex persuasione rationis*, idest, quia rationi, sensuique, quatenus ratione in homine aliquatenus participat, conveniens est. Ejusmodi est delectatio illa, quam etiam in appetitu sensitivo percipimus ex consecutione honoris, famæ, victoriæ, opum, & aliarum ejusmodi rerum, quas solus homo inter animantia quærit & amat.

Delectationis Causa.

PRima & universalior Delectationis causa est Operatio, tum quia omnis delectatio ex aliqua operatione nascitur, saltem ex consecutione ipsius boni, & cognitione illius, ut præsentis. Tum quia ipsa operatio quoddam bonum est, &, ut decentiùs, attensiùsque fiat, voluptatis illecebris à natura conditur, ut præcipuè videre est in his operationibus, quæ ad individui conservationem, & ad speciei propagationem pertinent, quas ut animal libentiùs exsequeretur; condimento voluptatis naturæ Author commendavit. Attamen, quia operatio in tantum delectat, in quantum potentiæ agentis commensuratur, si excedat, fit laboriosa & molesta, proindeque ampliùs non delectat, sed cruciat.

Secunda causa delectationis est Alternatio. Nam juxta Proverbium, *Placet varietas* quod admirans Augustinus 8. Confess. cap. 3. *Quid est hoc, Domine Deus meus*, inquit, *cùm tu in æternum tibi ipsi sis gaudium, & quædam de te circa te semper gaudeant, hæc rerum pars alterno defectu & profectu; offensionibus & conciliationibus gaudet*. Hujus verò rationem egregiè reddit Divus Thomas. Tum quia natura nostra transmutabilis est, ideoque transmutatione, ut re sibi connaturali, gaudet. Tum quia, cum delectatio fiat ex actione mediocri, & non superexcedente, rei delectabilis, quando continuata præsentia ejus incipit excedere mensuram naturalis habitudinis, efficitur onerosa, ac molesta, proindeque remotio ejus ex successione contrarii fit delectabilis. Tum demum, quia homo desiderat totum

cognoscere: cum ergo quædam non possint apprehendi tota simul, delectat in his transmutatio, ut unum transeat, & aliud succedat, & sic totum sentiatur. Imò nimia prioris mora incipit esse tædiosa, quatenus posterioris cognitionem differt: unde Augustinus lib. 4. Confess. cap. 11. *Non vis*, inquit, *stare syllabam, sed transvolare, ut alia veniant & totum audias*.

Tertia & quarta causa delectationis sunt Spes futuri boni & Memoria præteriti. Cùm enim ex præsentia boni nascatur delectatio, hæc duo bonum in re absens qua-tenus animo præsens efficiunt. Nam per Memoriam ea, quæ jam in re sunt elapsa, recolimus, ac nobis repræsentamus; per Spem verò quandam futuri boni prælibatam possessionem degustamus; quatenus adeptionem ejus nostræ potestati inesse sentimus. Sed cur etiam præterita mala, dum recolunt, delectant? juxta illud Homericum,

Nam delectatur, memor est, quicumque laborum.
Cùm res est multas passus, multasque peregit.

Respondet Aristoteles 1 Rethor. cap. 12. id fieri, quod exantlati labores relinquunt post se aliquid honestum & bonum, quòd cùm fiat præsens animo recolendo mala præterita, delectat. Addi potest, quòd labores insignes pertulisse, periculaque evasisse, est aliquod victoriæ genus, felicitatis pars, & res admiratione dignum efficiens. Cùm igitur victoria, felicitas, illæque res, quæ nos admiratione dignos efficiunt, maximè animum delectent, consequens est, ut dum præteritos labores, & superata pericula cogitamus, ex hoc maximè delectemur.

Verùm id mirum magis, non solùm memoria dolorum, sed etiam ipse dolor, luctus, lacrymæque, quibus ob absentiam rei amatæ perfundimur, sunt quædam delectationis causæ. Et quidem de luctu & lacrymis dici posset, causare delectationem, quòd mitigent, ac deliniant amaritudinem doloris, eam exteriùs effundendo, & quasi propulsando. Hinc Ovidius,

Est

. . . . . Est quædam flere Voluptas:
Expletur lacrymis; egeriturque dolor.

Verùm alia ratio ex D. Thoma & Aristotele reddi potest, quia hæc omnia faciunt vivaciorem memoriam, ac cogitationem rei dilectæ: unde, ut inquit Aristoteles 1. Rethor. cap. 11. *Licèt molestia sit in eo, quòd talis rei non adsit, attamen voluptas in eo est, quòd quis recordetur, & videat quodammodo illam, & quid ipse ageret, qualisque esset.*

Quinta causa delectationis est Similitudo. Nam, *Simile simili gaudet*, & juxta frequentata Græcis proverbia: *Cognoscit fera feram*; & *Semper graculus cum graculo*. Similitudo enim est quædam unitas, sicque bonum bono unitum ipsum auget, unde consequitur delectatio. Verùm quia per accidens ex similis accessu bonum proprium corrumpi potest, ut dum figulus figulum in suo lucro turbat; ideo ex hoc fit, ut aliquando simile suum simile abominetur.

Porrò, ne singulatim omnia prosequar, inter delectationis causas recenseri possunt tum Admiratio, quatenus novi aliquam cognitionem secum affert, amplioremque pollicetur: unde rara & mira sunt jucunda, sicut & omnes repræsentationes rerum, etiam in se minimè delectabilium: *Gaudet enim anima*, inquit D. Thomas, *in collatione unius ad alterum; quia conferre unum alteri est proprius & connaturalis actus rationis*. Tum Beneficentia, qua fit homini quædam imaginatio abundantis boni in ipso exsistentis. Tum etiam Ira, quæ, ut ait Homerus, *melle effuso longè dulcior est*, quatenus spem facit vindictæ, quæ jucunda est: *In quantum*, inquit D. Thomas, *videtur removere apparentem minorationem, quæ videtur esse ex præcedenti læsione. Cùm enim aliquis est ab alio læsus, videtur per hoc ab alio minoratur, & ideo appetit ab hac minoratione liberari per retributionem læsionis.* Similiter *amari*, *laudari*, *suspici*, delectationem creant, quatenus sunt signa boni exsistentis in nobis, maximè dum fiunt à sapientibus. Imò *vincere*, *redarguere*, *aliosque increpare* jucunda sunt, non quatenus aliis malum inferunt, sed quatenus pertinent ad bonum proprium,

quod

quod homo plus amat, quàm malum alterius adversetur. Vincere enim est delectabile, quia per hoc fit æstimatio propriæ excellentiæ; hinc & omnes ludi, in quibus est concertatio, & in quibus potest esse victoria, sunt maximè delectabiles. Redarguere autem & increpare est delectationis causa, tum quia homo per hoc alteri benefacit, quod jucundum est; tum præcipuè, quia hoc facit homini imaginationem propriæ sapientiæ & excellentiæ: increpare enim & corrigere est sapientum & majorum.

Effectus Delectationis.

Effectus delectationis sunt in primis Dilatatio duplex. Altera propriè sumpta, quatenus in gaudio cor sese explicare ac diffundere videtur, spiritusque dissflati sese uberiùs effundunt, quasi in occursum boni pergentes, tantâ aliquando licentiâ, ut cor ipsum deserant, sicque deliquium & mors sequatur: ob hanc causam multi ex nimio, inopinatoque gaudio expirasse leguntur; nisi mavis, ejusmodi genus mortis causari, non præcisè quòd spiritus cor deserant, sed quòd nimis pulmones dilatent, nimiâque sanguinis affusione cor obruatur; sicque tam respiratrice, quàm pulsatrice virtute afflictatâ, quasi duobus vitæ cardinibus concussis, deliquium, imò interitus inferatur. Altera verò dilatatio est metaphorica, quatenus in lætitia, apprehensio ex perceptione boni convenientis perfectionem quandam assequitur, quæ est spiritualis quædam magnitudo; & affectus, ut pleniùs bonum capiat, sese explicare videtur.

Secundus delectationis effectus est creare sitim ac desiderium sui, non modò quando absens memoriâ recolitur, sed etiam quando incipit haberi, & nondum perfectè habetur: tunc enim delibatio ejus acuit desiderium pleniùs eam degustandi. Verùm postquam usque ad satietatem percipitur, causat sui fastidium ac nauseam, ut patet in delectatione ciborum aliorumque sensibilium, in quibus duntaxat locum habet id fastidii genus: nam spirituales delectationes, quo pleniùs habentur, eo ardentiùs appetuntur.

Ter-

Tertius effectus delectationis sensibilis est, impedire usum rationis, vel ipsum penitus absorbendo, si delectatio maxima sit, & omnem animi intentionem ad se rapiat; vel saltem, si moderatior sit, multùm distraendo; (Delectatio enim, ut egregiè notat Marsilius Ficinus, est *esca & veluti hamus spirituum*, qui neglectis aliis functionibus ad eam percipiendam affatim accurrunt) vel demum vigorem judicii practici emolliendo: unde Aristoteles 6. Ethic. cap. 5. *Delectatio*, inquit, *corrumpit existimationem prudentiæ*.

Quartus demum delectationis affectus est, perficere propriam operationem, qua percipitur. Tum quatenus & ipsa est quoddam bonum, proindeque addita bono operationis ipsum auget, decorat, condit, ac perficit. Tum præcipuè quatenus allicit attentionem, intentionem, contentionemque virtutis agentis; est enim condimentum quoddam reddens operationem suaviorem, cariorem, appetibiliorem; & veluti quædam esca spirituum. Unde prudens natura necessariis operationibus liberali manu voluptatem admiscuit, ut libentiùs, attentiùs, decentiùs, ardentiùs, efficaciùsque peragerentur.

De Tristitia, ejusque Remediis.

Tristitiam, de qua peregregiè D. Thomas 1.2. disseruit per quinque quæstiones, ut breviter attingamus; ejus Natura, Causæ, & Effectus satis intelligi possunt ex dictis circa delectationem. Definiri enim potest *Quies appetitus, malo*; quies, inquam, non tranquilla & appetitui conveniens; sed repugnans & disconveniens. Vel etiam, *Affectus causatus ex apprehensione mali præsentis*. Infertur autem à contrariis eorum, quæ inter causas delectationis recensuimus, & generaliter ab omni malo conjuncto & apprehenso ut tali. Effectus verò ejus sunt. Tum angustiare, constringere, ac aggravare animum, sicut ipsum delectatio dilatat & erigit. Tum operationem debilitare, sicut & delectatio roborat. Tum præ cæteris passionibus corpori, vitæque nocere, eo quòd, ut præclarè notat D. Thomas, impediat, ne cor motionem ac vitam liberè in alia membra effundat, sicque quasi vitalem fontem occludat, ipsum

con-

constringendo, ac præ cæteris passionibus opprimendo. Si tamen moderata sit, vitæ prodest; nam spiritus intus continet, ac veluti figit. Hinc Apostolus 2. ad Corinth. 7. *Quæ secundùm Deum tristitia est, salutem; seculi autem tristitia mortem operatur.*

Tristitiæ immoderatæ, cum sit quædam animi ægritudo, quædam ejus remedia & lenimenta commemorat Divus Thomas, inter quæ primum est quælibet delectatio, quæ suavitate suâ, veluti balsamo quodam, vulnus à dolore inflictum consolidat, aut certè demulcet, reficitque fatigatum animum, ut quies membra labore soluta.

Secundum remedium & connaturalius sunt fletus, gemitus, suspiria, lamenta, cæteraque exteriora tristitiæ signa. His enim exoneratur animus, ac veluti evacuatur, & extra effunditur quædam acerbitatis tristitiæ pars, intentioque animæ ab interiore doloris sensu ad exteriora illa signa divertitur; interimque aliqua satisfactio capitur in hoc opere connaturalissimo: quid enim tam naturale dolenti, quàm flere? Omne autem connaturale opus delectat.

Tertium est amicorum compassio, quæ dolorem delinit, tum quatenus est egregium signum amoris eorum: signa verò amoris, cùm semper delectent, tum maximè dum affligimur, quia tunc magis alienâ ope indigemus. Tum etiam quia oppressus doloris pondere animus alleviatur, dum alii per compassionem ei conjunguntur ad onus doloris cum illo portandum.

Quartum remedium sapientibus proprium est contemplatio veritatis, qua mitigatur dolor, non solùm quatenus per eam menti acies à doloris sensu avertitur; animus, ne malis succumbat, erigitur; robur quoddam ac generosum sensibilium seu affligentium, seu delectantium contemptum concipit: sed etiam quatenus ipsa cùm sit maximè jucunda, exasperatum animum demulcet, & suavitate suâ acerbitatem omnem perfundit.

Quintum demum doloris lenimentum sunt quædam remedia corporalia, quibus dum debitus corporis status, dolore turbatus restituitur, animus simul cum corpore reficitur. Inter ea verò sunt tum somnus, qui, ut inquit Ambrosius, *mentes fessas allevat, luctusque solvit anxios*, quatenus scilicet & dolorum, curarumque obli-

vio-

xionem inducit, & benigno quodam rore arentes spiritus recreat: unde vocatur à Tertulliano *Recreator corporum*, *redintegrator virium*, *medicus laborum*. Tum etiam balnea, de quibus S. Augustinus 9. Conf cap. 12. ait: *Andieram balnei nomen inde dictum, quod anxietates tollat ex animo.*

ARTICULUS TERTIUS.

De Passionibus Partis Irascibilis.

UT reliquas Passiones, quæ scilicet ad partem Irascibilem spectant, breviter expediamus; in primis patet ex dictis, quòd cum aliæ ad Concupiscibilem pertinentes versentur circa bonum & malum simpliciter sumpta, istæ addunt rationem ardui, ac difficilis, suntque proinde veluti quidam animi conatus, quibus & ad bonum se erigit & contra mala insurgit. Sunt autem numero quinque, Spes & Desperatio, Timor & Audacia, & Ira, de quibus ut verbo dicamus,

Spes definitur, *Passio, qua appetitus tendit in bonum futurum arduum, adeptu tamen possibile.* Ut *passio* convenit cum aliis: cæteræ particulæ eam ab illis distinguunt, à timore quidem quatenus objectum spei dicitur *bonum*; timor enim est de malo: à gaudio, quatenus dicitur *futurum*; gaudium enim est de præsenti: à desiderio; quatenus dicitur *arduum*, desiderium enim est de bono futuro præcisè ut conveniens est, non verò ut induit rationem ardui: à desperatione, quatenus dicitur *adeptu possibile*; desperatio enim est de impossibili. Ex quo patet, quòd spes supponit desiderium, & in illo fundatur, additque quandam appetitûs firmitatem contra difficultates: quippe desiderium est simplex anhelatio in bonum absens. Verùm quia dilatio, difficultatesque, quibus obsidetur bonum desideratum, veluti deprimunt, dejiciuntque appetitûs aciem, ideo indiget quodam conatu, quadamque firmitate, ut sese erigat, & roboret in prosecutione boni. Hic conatus animi sese obfirmantis est spes, quæ nascitur ex boni possibilitate.

Causæ spei sunt in primis Experientia, secundùm quod

quod per eam erudimur tum de possibilitate boni, tum de modo tendendi in ipsum. Nam si per eam cognoverimus, rem solere in deterius cadere, tunc impedit magis, quàm juvat spem. Secundò vires, quibus difficultates fiunt superabiles; ad quam causam pertinent divitiæ, fortitudo, amici, &c. Tertiò calor cordis, quo spiritus roborantur, ne ita facilè cedant difficultatum imaginationi, qua retunduntur. Quartò demum inconsideratio, qua fit, ut difficultates non reputentur, aut non advertantur. Propter has causas & juvenes, & ebrii, & stulti sunt bonæ spei: Juvenes quidem, tum quia in eis est parum de præterito, multum verò de futuro, & ideo spe magis, quàm memoria vivunt. Tum quia optimam opinionem habent de suis viribus, difficultates verò parvipendunt, quia eas satis non penetrant, nec experti sunt. Tum demum quia abundant calore cor dilatante, & spirituum motum obfirmante. Ebrii verò, quia & in ipsis calor æstuat, & bene sentiunt de suis viribus, nec difficultates perpendunt. Stulti demum propter inconsiderationem periculorum. At verò Senes raræ spei, eo quòd, cùm in præteritis experti sint res plerumque in deterius cadere, in futuris idem suspicantur: & præterea difficultates magis ponderant ac penetrant: & demum languescens in illis calor non satis roborat spirituum motum, qui propterea facilè retunduntur ex opinione difficultatum.

Effectus Spei sunt tum delectare, quatenus per eam desiderati boni quandam prælibationem degustamus. Tum operationem perficere: nam quatenus respicit bonum arduum, excitat attentionem; quatenus verò respicit bonum possibile, non retundit conatum. Tum in amorem personæ inducere, à qua bonum speramus: ex hoc enim, quòd per aliquem speramus bona nobis pervenire posse, moventur in ipsum sicut in bonum nostrum, & sic eum amare incipimus.

Desperatio satis innotescit ex dictis de Spe, cui contrariantur, non quidem penes objecti contrarietatem secundùm bonum & malum, (utraque enim est de bono) sed penes accessum & recessum, quatenus spes est accessus ad bonum, desperatio verò recessus ab illo. Contingit enim aliquando, bonum desideratum tot diffi-

difficultatibus circumvallari, ut illis obrutus animus succumbat, & ab ejus prosecutione recedat. Hic affectus dicitur Desperatio, quæ proinde definiri potest *Passio, qua appetitus recedit à bono arduo adeptu impossibili*. Hæc verò impossibilitas non debet esse metaphysica, sed moralis, quatenus nimis difficilia, quæque conatum nostrum superant, reputantur ut impossibilia.

Audacia definitur *Passio, qua appetitus insurgit in malum terribile ad ipsum fugandum & superandum*. Ut *passio*, convenit cum aliis: cæteræ particulæ proprium audaciæ characterem assignant, quæ ut intelligantur, advertendum cum D. Thoma, quòd licèt appetitus per se tendat in bonum, & recedat à malo; per accidens tamen & recedit à bono, cum scilicet tot difficultatibus vallatur, ut non possit obtineri, sicque fit desperatio, & è contra tendit in malum, non obtinendum, sed vincendum, quando spes ipsius superandi affulget; & hic motus dicitur *audacia*. Expressè verò diximus *in malum terribile*, quia mala levia contemptum potiùs, quàm audaciam inducunt: unde audacia non est nisi circa magna & terribilia mala.

Causæ Audaciæ sunt in primis Spes; non enim quis movetur ad insurgendum contra mala, nisi ex spe vincendi ipsa: unde Aristoteles 3. Ethic. cap. 8 ait, *Quòd illi, qui sunt bonæ spei, sunt audaces*: ut juvenes, ebrii, stulti. Omnia quoque, quæ spem fovent & augent, pari ratione audaciam causant, ut divitiæ, amici, robur, experientia in periculis, &c. Sed præ omnibus legitimam audaciam facit confidentia divini auxilii: unde Aristoteles 2. Rhet. cap. 5. agnoscit, *eos, qui bene se habent ad divina audaciores esse*; additque, *qui injuriam passi sunt, reddi audaciores, quòd Deus injustum passis auxilium ferat*. Est præterea altera audaciæ causa ex parte materialis, calor scilicet cordis, qui roborat impetum spirituum, ne ita facilè ab apprehensione periculi retundantur: unde animalia, quæ habent cor parvum, sunt audaciora; quæ verò magnum, sunt timidiora, ut dicit Aristoteles lib. 3. de Partibus Animal. cap. 4. *Quia scilicet*, inquit D. Thom. 1.2. q. 45. ar. 3. *calor naturalis non tantùm potest calefacere magnam domum, sicut parvam*. Prætereà quia timor opponitur audaciæ, ideo quæ timorem tollunt, audaciam causant: unde homo fit

auda-

audacior ex eo, quòd non habet inimicos, ac nemini nocuit; illis enim, qui aliis nocuere, maximè imminere videntur pericula.

Inter hujus passionis effectus recenset Divus Thomas, tum revocare spiritum & calorem ad cor initio periculi, quasi ad irruptionem vehementiorem faciendam: unde audaces aliquando aggredientes periculum tremunt, ut de Alexandro Magno fertur, qui ante prælium tremore concuti solebat. Tum motus fortiores initio periculi facere, quàm in fine: unde Aristoteles 3. Ethic. cap. 7. *Audaces*, inquit, *praevolantes sunt, & volentes ante pericula, in ipsis autem discedunt*. Ratio est, quòd illa passio regitur sensitivâ cognitione, quæ cùm non sit collativa, non discutit singulas periculi circumstantias: unde illis ex improviso occurrentibus succumbit. Cùm è contra vir fortis sit in ipso periculo constantior, quàm ante, eo quòd singula præviderit; imò majora aliquando: unde ex occursu minorum non terretur, sed fit confidentior.

Timor opponitur Audaciæ, ex cujus explicatione proinde innotescere potest: unde sicut Audacia erigit animum contra mala, ex spe superandi, ita Timor dejicit eum, ob difficultatem evadendi; ideoque definiri potest *Passio, qua appetitus succumbit ingruenti malo terribili, ac vix evitabili*; seu, *Dejectio animi victi à gravitate periculi*. Ut enim observat Divus Thomas: dum malum imminens est in apprehensione, fit quædam veluti lucta inter appetitum & malum: nam appetitus vincere, ac fugare nititur malum; & rursus malum natum est fugare, ac vincere appetitum. Si ergo in hoc veluti conflictu animal sentiat, vires suas esse superiores malo, insurgit in illo impetus ad aggrediendum, expugnandumque malum, qui est Audacia. Si autem sentiat, vires suas esse minores, malum verò & periculum gravius, dejicitur, succumbitque victus appetitus, & sic fit Timor.

Ex his patet, quòd causæ Timoris sunt, tum defectus ex parte appetitûs & appetentis, qui non sentit in se satis virium ad expugnandum malum. Tum gravitas ex parte mali, quod ita ingruit, urgetque, ut vix evasionis copia eluceat. Dico *vix*, nam si nullum prorsus effugium esset, timor in desperationem degeneraret: unde

unde ad timorem requiritur aliqua fpes evadendi, non quidem orta ex exceffu virium noftrarum ad vincendum malum, hæc enim ingenerat audaciam; fed ex quadam incertitudine mali eventûs, quod non neceffariò, fed contingenter imminet. His caufis accedit corporalis difpofitio, tum ex parte imaginationis, quæ fuliginosâ quadam nigredine horrorem rebus affingit: unde melancholici funt timidi, (nifi quibus melancholia facilè inardefcit; hi enim audaciores exfiftunt) & tenebræ timorem, horroremque incutiunt. Tum ex parte cordis, in quo calor modicus, parciorque ac debilior fpiritus exfiftit: unde animalia, quibus cor magnum, & frigidus circum præcordia fanguis ineft, funt timidiora.

Effectus Timoris funt in primis Contractio, eaque duplex. Altera metaphorica, quatenus appetitus à malo victus profligatufque recedit, & in feipfo colligitur. Altera propria & corporalis, quatenus in timore calor & fpiritus exteriora relinquunt, & ad interiora, præcipuè ad cor, tendunt, ibique congregantur, non ut impetum faciant, ficut in Defiderio, Ira, & Audacia, fed ut falventur; ideoque ibi non æftuant, fed torpent, ac marcefcunt, ficut victâ civitate cives ad interiora & munitiora fugiunt, non gratiâ eruptionis commodiùs faciendæ, fed gratiâ falutis & effugii. Imò urgente apprehenfione mali & cor expugnante, calor & fpiritus vergunt ad inferiora, quàm fugiendo apprehenfionem mali à cerebro in cor derivantem. Idem ob eandem caufam fit in morte, cujus timor gravis eft quædam prælibatio, in qua calor & fpiritus recedit ad interiora.

Verùm egregiè Divus Thomas 1. par. quæft. 44. art. 1. ad 3. notat verecundiam, quæ eft quædam timoris fpecies, hunc effectum non inducere, fed potiùs oppofitum, eo quòd verecundia non caufetur à malo naturam deftruente, fed folùm à quadam turpitudinis apparentia animum confundente, ac turbante; & ideo fanguis, calor, & fpiritus non fugiunt ad arcem vitæ, fed potiùs turbulentè afcendunt ad fuperiora, præcipuè ad faciem, ubi fentitur robur ex turpitudinis deprehenfione caufatus, quafi natura intenderet non folùm parti laboranti ferre opem, fed etiam

velum quoddam inducere ad tegendam confusionem in ea relucentem : unde in verecundia rubet vultus ex affluxu sanguinis & spiritûs ad faciem.

Cæterùm ex illo primo effectu plures alii sequuntur ; ut tremor, pallor, crepitus in destitutis calore, vigore, spirituque membris ; interclusio quoque vocis, quasi spiritu foras eructare ad formandam vocem refugiente ; erectio capillorum, compressis ob frigus porulis, ex quibus prodeunt, & quadam rigiditate ex frigore omnia membra invadente in illis causata ; imò aliquando subita canities, vehementiâ scilicet timoris intra paucas horas in capillis id efficiente, quod lenta senectus per plures annos sensim operatur. Ex eadem etiam contractione fit deliquium animi, frigore præcordia invadente ; stupor, & quædam totius hominis rigiditas ob defectum caloris ; sitis & ariditas faucium, destitutis scilicet illis partibus solitâ sanguinis irroratione ; solutio alvi, propter contractionem ventris, & quod ex compressa fellis vesicula bilis copiosa influat in intestina, stimuletque ad ejectionem excrementi, interimque musculi retentivi, *sphyncteres* dicuntur, defectu spiritûs debilitentur.

Ad effectus timoris spectant etiam turbatio mentis, stupor, & insensibilitas quædam, ita ut nimio timore perculsus neque audiat, neque videat, neque aliquid cogitet, eo quòd nempe cogitatio mali totam phantasiam impleat, obruat, & impediat ; & sic ex ea parte timor consilium adimit, & operationem præpedit. Attamen etiam sollicitudo evadendi mali ex timore causatur, & ideo ex hac parte timor dicitur *facere bene consiliativos, & operationem adjuvare*, quasi stimulando ad quærendum consilium, & adhibendam curam, ut evitetur malum, quamvis ex alia mentem turbando, ac confundendo consultationem impediat, & calorem, ac spirituum retrahendo, quæ sunt propria operationis adminicula, actionem retardet.

Ira, quam Gregorius Nissenus eleganter vocat *Armigeram concupiscentiæ*, variè definitur. A Cicerone, *Inimicitia ulciscendi tempus observans*. Ab aliis, cùm non unam simplicem passionem putent, sed centrum & plexum passionum, *Affectus, quo anima præ*

dolore ob injuriam acceptam, ac odio in illius authorem concepto, pectoreque incalescente ad ulciscendum concitatur, ut authorem facti pœniteat. Breviùs definiri potest cum Aristotele lib. 1. de Anima, cap. 1. & lib. 2. Rhetor. cap. 2. *Appetitus ultionis aperta, cum fervore sanguinis circa cor*. Quatenus *appetitus*, convenit cum aliis passionibus, quæ sunt quidam appetitivi motus; reliquæ particulæ proprios Iræ characteres assignant: nam proprium iræ objectum est vindicta, seu ultio injuriæ, non quævis, sed aperta. Unde lib. 7. Ethic. cap. 7. Aristoteles Iram vocat *Affectum apertum, minimèque insidiosum*. Iratus enim vult innotescere ei, qui intulit injuriam, se esse, qui noceat, & ob illatam injuriam noceat, ut sic eum illatæ injuriæ pœniteat. Additur *cum fervore sanguinis circa cor*, ad significandum materiale Iræ, quæ quandam sanguinis ebullitionem circa præcordia excitat.

Inter causas Iræ primatem locum tenet parvipensio, seu injustus contemptus: quippe cùm omnia Iræ motiva ad istud reduci possunt: Ira enim est appetitus vindictæ, id est, rependendi injuriam, non qualitercumque illatam, sed ex certa scientia & electione: unde contra eos, qui vel ignoranter, vel ex passione nobis nocuerunt, aut parùm, aut nihil irascimur. Quòd autem aliquis ex certa scientia & electione injuriam inferat, hoc pertinet ad parvipensionem, cujus tres species enumerat Aristoteles, scilicet *despectum*, quo aliquis tanquam nullâ re dignus negligitur; *Incommodationem*, qua quis alienæ voluntati se opponit, non ut aliquid sibi eveniat, sed ne illi; & *contumeliam*, qua quis nocet & molestus est in iis, quæ cedunt in dedecus patientis, nullo alio quæsito fructu, nisi malignâ quadam voluptate, quam percipit, quatenus malefaciendo alteri, putat se excellere supra ipsum. Quidquid ergo auget has parvipensionis species, auget & iram; & ideo quia tanto parvipensio est gravior, quanto excellentior est persona, quæ contemnitur, excellentia offensi auget Iram, excellentia verò offendentis supra offensum eam minuit. Altera causa, disponens ad Iram ex parte irascentis, est defectus ejus proprius. Qui enim alicui defectui obnoxius est, faciliùs putat, se contemni, ideoque ad Iram

pro-

pronior effi itur : nam ut ait Terentius in Adelphis, Scena 3. Actu 4.

Omnes, quibus res ſunt minùs ſecundæ, magis ſunt neſcio quo modo
Suſpicioſi, ad contumeliam omnia accipiunt magis,
Propter ſuam impotentiam ſe ſemper credunt negligi.

Effectus Iræ ſunt primò quædam ei propria delectatio: unde Homerus Ira, inquit,

Dulcior effuſo quæ melle in pectore creſcit.

Cujus delectationis cauſa eſt, quòd per Iram fiat ſpes vindictæ, quæ maximè jucunda eſt, eo quòd ſit proprium remedium doloris ob injuriam concepti. Secundò fervor quidam, non dulcis & lenis, qualis eſt in amore, quique correſpondeat ſanguini; ſed amarulentus & ad conſumendum exæſtuans, qui correſpondeat flavæ bili. Tertiò turbatio, tum rationis, quæ ut quietos, tranquilloſque ſpiritus exigit, ita turbulentiâ eorundem ab Iræ fervore cauſatâ maximè confunditur, obnubilatur, obcæcatur; tum etiam corporis, maximè membrorum illorum, in quibus, inquit D. Thomas, cordis veſtigia relucent, ut ſunt oculi, facies, lingua, &c. quam perturbationem ita deſcribit Gregorius 5. Moral. cap. 31. *Iræ ſuæ ſtimulis accenſum cor palpitat, corpus tremit, lingua ſe præpedit, facies igneſcit, exaſperantur oculi, & nequaquam ſe cognoſcunt noti; os quidem clamorem format, ſenſus, quid loquatur, ignorat.* Unde non immeritò quidam pro aptiſſimo ſedandæ Iræ remedio habuit ut iratus ſe in ſpeculo inſpiceret, ex illa exteriori turbatione vultus, dimotum ſuâ ſede animum deprehenſurus. Taciturnitas etiam reponitur inter effectus Iræ, quatenus turbata ratio, vel digna paſſione verba non reperit; vel impedito organo ſatis ea exprimere nequit; vel

aliquid inordinatum, & serâ providentiâ vindicandum proferre pertimescit.

Addi demum posset inter effectus Iræ Manifesta Operatio. Iratus enim non insidiosus est, sed apertus. Cujus rationem peregreglè reperit Divus Thomas 1. 2. quæst. 48. artic. 3. ad 2. partim quidem ex impedimento rationis, quæ non potest discernere, quid sit occultandum & quid manifestandum, nec etiam excogitare occultandi vias; partim ex ampliatione cordis, quæ pertinet ad magnanimitatem, quam facit Ira. De magnanimo autem dicit Aristoteles 4. Ethic. capit. 3. *Quòd est manifestus exosor & amator, & manifestè dicit & operatur*. Partim demum ex discrimine, quòd est inter Concupiscentiam & Iram. Concupiscentia enim fertur circa delectabilia quædam, quibus adjungitur aliqua turpitudo & mollities, ob quam homo vult latere: unde concupiscentia vocatur ab Aristotele *Latens*, & *insidiosa*. At verò Ira respicit vindictam, in qua virilitas & excellentia quædam relucet: unde iratus amat agere in aperto, tanquam præclarè se agere putans. Addi præterea posset, quòd Ira, cùm subitos habeat impetus, quærit compendiosiorem viam; viæ autem occultæ & insidiosæ sunt sinuosæ, anfractuosæ, ac prolixæ. Et demum hoc ipsum maximè pertinet ad amoliendam parvipensionem, ut omnibus innotescat, offendentem non impunè læsisse; & ideo iratus non occultum, sed apertum quærit inferre nocumentum, ut plenè sibi satisfaciat. Sed de Passionibus satis hactenus.

QUÆ-

QUÆSTIO QUARTA

De Bonitate & Malitia Morum.

HANC Moralis partem eo pressiùs transcurremus, quo fusiùs & accuratiùs illam Theologi expendunt. Unde missis aliis, quæ circa Bonitatem & Malitiam moralem in Theologia uberiùs discuti solent, quidquid in hac quæstione dicendum occurrit, tribus complectemur articulis. In 1. Agemus de Moralitate secundùm se, deque divisione illius in Bonitatem & Malitiam. In 2. Discutietur, sitne aliquis actus indifferens. In 3. de Regulis morum breviter disseremus.

ARTICULUS PRIMUS.

Quid sit Moralitas, quomodo in Bonitatem & Malitiam dividatur.

IN actu morali duo sunt, Entitas & Moralitas, quarum illa est velnti hujus materia & substratum. Entitatem actus moralis in eo sitam constat, quòd sit quædam operatio vitalis & libera; nec enim alii actus morales habentur, quàm qui vitaliter & liberè fiunt, quia sublata libertate, non stat nec meritum, nec demeritum; nec laus, nec vituperium; nec bonum, nec malum, saltem morale. Verùm in quo moralitas propriè sita sit, non omnes conveniunt. Aliqui eam cum libertate confundunt, quasi nihil addat supra illam. Alii solam denominationem extrinsecam addere censent. Alii

esse merum ens rationis. Verùm prima sententia materiam moralitatis confundit cum moralitate. Ut enim notat D. Thomas in proœmio Ethicæ, quemadmodum ordo artificialis consistit in dispositione, quam ratio inducit in materia externa; ita ordo moralis situs est in dispositione, quam ratio facit in actibus voluntatis. Unde sicut lapides, ligna, ferrum, aut aliud hujusmodi, quod arte disponitur, est solùm materia artificiositatis; ita & actus voluntatis ob libertatem tractabiles à ratione, non sunt ipsa moralitas, sed illius subjectum & materia. Secunda verò & tertia sententia, cùm in aliis deficiant, tum in hoc, quòd non satis dignè sentiunt de moralitate. Unde iis relictis,

Dico 1. Moralitas formaliter consistit in ordine, quem ratio facit in actibus liberis, eos disponendo conformiter, vel difformiter à regulas morum; seu, in respectu transcendentali, quem actus voluntatis dicit. ad objectum suum, non præcisè sumptum, sed ut regulis morum subjectum.

Utrque modus exprimendi conclusionem in idem redit. Non enim aliter ratio ordinat actum voluntatis, quàm mediante objecto, quatenus scilicet intellectus regulando objectum, in quod voluntas fertur, facit, ut & ipse actus voluntatis fit regulatus. Unde ordo, quem intellectus facit in actu voluntatis, est idem, ac ille respectus transcendentalis ipsius actus voluntatis ad objectum suum, ut regulatum. D. Thomas primo modo expressit moralitatem in proœmio Ethicæ, cùm dixit, ordinem, quem ratio facit in actu voluntatis, pertinere ad Philosophiam moralem. Secundo verò modo eam explicat 1. 2. q. 18. art. 8. dum ait, *Actus humanus, qui dicitur moralis, habet speciem ab objecto elato ad principium humanorum actuum, quod est ratio.*

Probatur conclusio 1. Idem est distinctivum, ac constitutivum: Sed moralitas distinguitur in bonitatem & malitiam per respectum conformitatis & difformitatis ad regulas morum: Ergo moralitas consistit in tali respectu.

2. Eodem modo proportionaliter loquendum est de entitate, ac de moralitate actus humani: Atqui actus humanus desumit suam entitatem ex tendentia in objectum suum in ordine entitativo consideratum: Ergo debet desumere suam moralitatem ab illo ordine moraliter sumpto,

pto, id est, ad regulas morum comparato. Minor certa est. Actus enim specificentur per objecta, sed etiam ostendimus in Physica p.4.qu.1.art.ult. Major autem ex eo constare videtur, quòd moralitas fundetur in entitate actûs, tanquam modus quidem ei superadditus, ac veluti quædam ipsius proprietas.

3. Demum. Moralitas semper solet explicari per modum cujusdam commensurationis: unde boni vocantur *recti*, & mali *perversi*, *obliqui*, *iniqui*: Sed commensuratio, rectitudo, perversitas, obliquitas significant quendam respectum rei ad suam regulam: Ergo signum est, moralitatem desumi à respectu ad regulas morales.

Dico 2. Moralitas essentialiter & adæquatè dividitur in Bonitatem, & Malitiam.

Probatur prima pars, illam Divisionem esse essentialem. Moralitas in communi debet dividi per aliquas differentias essentiales: Atqui nullæ videntur magis essentiales, quàm bonum & malum, siquidem moribus per se primò competit bonitas & malitia: Ergo bonitas & malitia sunt differentiæ essentiales. Unde D.Thomas 3. contra Gentes, cap. 9. *Bonum*, inquit, *& malum in moralibus ponuntur specifica differentia.*

Confirmatur. Moralitas, ut jam ostendimus, essentialiter consistit in respectu ad objectum prout subjacet regulis morum: Atqui objectum, ut subjacet regulis morum, dividitur in bonum & malum, seu in conforme & difforme illis regulis: Ergo etiam moralitas essentialiter dividitur in bonitatem & malitiam.

Secunda etiam pars, hanc scilicet divisionem esse adæquatam, suadetur. Nam inter illa duo membra nihil cadit medium: Ergo adæquatè dividunt moralitatem. Probatur antecedens. Si quid enim caderet medium, maximè actus indifferens: Atqui talis actus non constituit speciem moralitatis: Ergo nihil cadit medium inter præfata membra. Major constat. Declaratur minor. Nam ex D.Thoma 1. 2. q. 18 .a. 8. In tantum actus dicitur indifferens, in quantum non includit aliquid pertinens ad ordinem rationis: Atqui quod non includit aliquid pertinens ad ordinem rationis, non est species moralitatis, cùm tota sita sit in ordine ad objectum, ut subjectum rationi regulari: Ergo actus indifferens non est media quædam Moralitatis species. At de his fusiùs Theologi. Solùm dicendum aliquid de actu illo indifferenti.

ARTICULUS SECUNDUS.

Utrum actus indifferens tam secundùm speciem, quàm in individuo.

ACtus possunt dupliciter considerari, vel precisè secundùm se, & quasi in actu signato, seu secundùm suam speciem, vel quatenus hic & nunc fiunt in actu exercito, cum tali intentione, ac in talibus circumstantiis, seu in individuo.

Constat, dari plures actus secundùm suam speciem indifferentes. Id probat S. Thomas 1. 2. q. 18. a. 8. evidenti ratione. Actus enim habet bonitatem & malitiam ex conformitate, vel difformitate ad regulas morum: Sed plures actus sunt, qui secundùm se & in specie sua considerari nec conformitatem, nec difformitatem habent ad regulas morum, ut ambulare, saltare, comedere, loqui, &c. Ergo dantur plures actus, qui secundùm se nec boni, nec mali sunt, sed indifferentes ad utrumque. Difficultas solùm est de Actibus in individuo spectatis.

CONCLUSIO.

NUllus actus in individuo, seu prout fit hic & nunc, est indifferens, sed necessariò debet vel bene, vel malè fieri, proindeque esse vel bonus, vel malus.

Conclusio, quam expressè docet D. Thomas pluribus in locis, præcipuè 1. 2. qu. 18. art. 9. & cum eo innumeri alii contra Scotum, intelligenda est de solis actibus deliberatis, seu qui procedunt ab homine deliberante, ac sibi finem præstatuente; non verò de illis, qui procedunt ex sola imaginatione, vel appetitûs sensitivi imaginationem sequentis imperu, ratione nec jubente, nec satis advertente, sed permissivè se habente, ut sunt fricare manus, caput scalpere, spuere, tussire, membra corporis variè disponere, &c. De his enim certum est, esse indifferentes, quamvis si ratio eos nimis luxuriantes negligat corrigere, possint degenerare in leviuscula peccata, quia licèt non teneamur hæc omnia deliberatè facere, attamen tenemur aliquem modum etiam in his corporis motibus imponere. Conclusio sic explicata probari in primis posset innumeris authoritatibus Patrum, qui-

quibus brevitatis gratiâ omissis,

Probatur 1. Authoritate ipsius Christi Domini, Matthæi 12. dicentis: *Quoniam omne verbum otiosum, quod locuti fuerint homines, reddent rationem de eo in die judicii.* Quod ponderans Tertullianus lib. de Patientia, *Traditum est*, inquit, *in doctrina Christi, manere nos omnis vani & supervacanei verbi reatum*. Si ergo nec ipsa verba otiosa, id est, ut explicari solet ex Patribus, ad nullum bonum finem ordinata, indifferentia sunt, sed mala, quisnam erit actus indifferens?

Respondebis. Ejusmodi facta, quæ vocantur *indifferentia*, non esse otiosa, quia non carent ratione justæ necessitatis; fiunt enim propter naturæ commoditatem, ut dum deliberatè ambulamus, cubito nitimur, sedemus, &c. hæc sunt quidem indifferentia, quia non videntur laudabilia, aut vituperabilia; non sunt tamen otiosa, quia fiunt ad recreandum corpus.

Sed contra. Nam si fiant propter naturæ commoditatem, absque excessu, sunt bona & honesta. Ut enim dicit D. Thomas 1.2.qu.18. a.9. ad 3. *Hoc ipsum, quòd aliquis agit ordinatè ad sustentationem, vel quietem corporis, ad bonum virtutis ordinatur in eo, qui corpus suum ordinat ad bonum virtutis.*

Dices: Aliquando ejusmodi facta de se indifferentia referuntur ad solam corporis voluptatem, ut odorum perceptio, pulchrarum rerum inspectio, &c. Nec tamen ista videntur mala: superest ergo, ut sint indifferentia.

Sed contra. Nam dupliciter intelligi potest, hominem agere propter voluptatem. Primò, ita ut in sua actione bonum honestum excludat, nihil aliud intendendo, nisi sensibiliter delectari. Secundò, ita ut voluptatem secundùm regulam rationis taxet, eam sumendo ad recreandum corpus, ne sit spiritui grave, aut ut postea sit aptius ad munera virtutis; voluptates enim sensibiles, ut notat D. Thomas, sunt remedia & solatia quadantenus necessaria ad vitam transigendam. Sed si hoc secundo modo agatur propter voluptatem, patet, actionem fore bonam & honestam. Quamvis enim delectatio sensibilis laudabiliùs, prætermittatur propter amorem Dei; attamen & laudabiliter, immò aliquando necessariò, percipitur propter recreationem ad solatium corporis. Si verò primo modo propter voluptatem agatur, nihil in ea quærendo nisi ipsam, actio est mala. Nam pecudum so-

lo sensu prædicatum est in sensibili voluptate requiescere, eo quòd voluptas sit bonum proprium appetitûs sensibilis. At verò rationalis natura non habet pro fine voluptatem, quem sensum delectat, sed honestatem, quæ rationi convenit, & ideo, dum agit propter solam voluptatem, etiam si aliunde non agat contra honestatem, deficit à proprio fine, & ad brutale bonum inordinatè se curvat & deprimit, sicque peccat.

Replicabis: Ergo tota vita hominum est perpetua peccatorum textura; quoties enim propter solam delectationem agimus, nihil de honestate cogitantes?

Resp. 1. Non magnum inconveniens esse, si concedatur hæc peccatorum leviora leviorum multiplicitas; cùm Scriptura Proverb. cap. 24. insinuet etiam exquisitè, justos sæpius cadere.

Resp. 2. Nego consequens. Nam etiam minùs rigidæ conscientiæ homines sufficientem curam plerumque adhibere solent, ut delectationi honestæ indulgeant. Ad hoc enim satis est, ut ex modo agendi modestiæ, temperantiæque limites hæc solatia non excedant, ac debito loco, tempore, & modo sumantur: hoc ipso enim regulata censentur & honesta, tanquam à ratione temperata.

Probatur 2. conclusio ratione D. Thomæ. Quidquid deliberatè fit, vel ordinatur in debitum, honestumque finem, vel non. Si ordinetur est bonum; nisi ordinetur, est malum: Ergo quidquid deliberatè fit, est bonum, vel malum, proindeque nihil indifferens. Major patet. Ordinari enim in debitum finem, & non ordinari in illum, sunt contradictoria inter quæ nihil cadit medium. Minor verò probatur. Et in primis, quòd si ordinetur in debitum, honestumque finem, fit bonum, de se patet. Quòd verò nisi ordinetur, fit malum, suadetur. Malum est, quod deficit ab ordine rationis: Sed actio non ordinata in debitum finem, deficit ab ordine rationis: Ergo est mala. Major patet. Minor verò ex eo constat, quòd ordo rationis in eo consistit, ut cuilibet debitus finis præstituatur.

Respondebis primò, malum esse, quod deficit ab ordine rationis, qui sibi debetur; non verò si careat ordine rationis sibi non debito. Plures autem esse leviores actiones, quibus ordo rationis non debetur, quæque proinde malæ non sunt, licèt illo careant.

Sed contra. Homo debet ordinem rationis omnibus

suis

suis actionibus, quas deliberatè facit: Ergo nulla responsio. Probatur antecedens. Unicuique debetur ordo proprius, à quo si deficiat, erit malum in suo genere; ut artificiale carens ordine artis, & naturale carens ordine naturæ, censentur in suo genere mala: Sed omnis actio deliberata est actio rationalis: Ergo ei debetur ordo rationis, proindeque finis rationalis.

Dices secundò, rationem posse ordinare actum in finem indifferentem, proindeque illum in sua indifferentia relinquere.

Sed contra 1. Cum nihil rationem finis habere possit, nisi sub ratione boni, necesse est, hujusmodi finem, ad quem refertur actus, esse bonum vel secundùm sensum, vel secundùm rationem; seu vel apparenter, vel verè. Si primum, reddet actionem malam & deordinatam, quia, ut jam dictum est, dedecet creaturam rationalem torpere, ac requiescere in bono sensibili. Si secundum, actio erit bona & honesta: Ergo nullatenus indifferens.

Contra 2. Finis ille indifferens, si nullatenus sit bonus, aut in bonum ordinatus, saltem erit otiosus: Atqui, ut jam dictum est, actus otiosus est malus moraliter: Ergo, &c. Probatur major. Nam ex D. Gregorio à D. Thoma relato 1.2.qu. 18. art. 9. *Otiosum est, quod utilitate rectitudinis, aut ratione justa necessitatis, aut pia utilitatis caret*: Atqui finis ille prorsus indifferens, est talis, ut de se patet: Ergo, &c.

Objectiones præcipuæ insinuatæ sunt, ac solutæ referendo, refutandoque responsiones adversariorum. Solùm triplex superest. Prima desumitur ex illo vulgato Hieronymi, *Bonum est continentia, malum luxuria, inter utrumque indifferens ambulare*, *spuere*, &c. Secundò, nullum est præceptum referendi omnes actiones ad finem honestum: Ergo licèt non referantur, non sunt malæ. Tertiò, nulla species est, cujus aliquod individuum non extet: Sed sunt quidam actus ex specie sua indifferentes, ut dictum est. Ergo debent dari individua, seu actus in individuo indifferentes.

Resp. Ad 1. D. Hieronymum explicandum esse de his actionibus secundùm se sumptis abstrahendo ab intentione. Nam certum est, quòd ambulare propter bonam intentionem, est bonum. Quia ergo ejusmodi actiones, quas Hieronymus indifferentes vocat, fiunt semper ex intentione, vel ordinata, vel inordinata, necesse

 est,

PRIMA CONCLUSIO.

PRima & remota regula humanorum actuum est lex æterna, quæ proinde fons est & prima origo totius honestatis, ac bonitatis moralis. Ita D. Thomas 1.2. qu. 19. art. 4.

Nomine *Legis æternæ* intelligitur, ut definit S. Thomas 1.2. q. 93. art. 1. *Ratio divinæ sapientiæ omnia in finem debitum dirigentis*; seu ut definit S. Augustinus lib. 1. de Lib. Arbit. c. 6. *Summa ratio, cui obtemperandum est*. Ut enim Architectus, qui toti præest ædificio, ejus in mente rationem habet, cui inferiores, subjectique artifices pro suo quisque modulo decent obtemperare; ut rectè agant; à qua si recedant, deficiunt: sic summus rerum omnium gubernator Deus rationem ordinis ab omnibus sibi subjectis observandi, ut rectè agant, mente, ac sapientiâ suâ ab æterno præconcepit, secundùm quam & ipse semper agit, & omnis inferior ratio, ut recta sit, agere debet; ac si ab ea declinet, peccat. Unde peccatum rectè definitur à S. Augustino contra Faustum c. 6. *Dictum, factum, vel concupitum contra legem æternam*.

Probatur sic explicata Conclusio ratione S. Thomæ 1. 2. q. 93. ar. 3. In omnibus moventibus ordinatis secundum regulatur à primo, ut in politicis inferiores judices à principe, in artificialibus inferiores artifices ab architecto: Sed lex æterna est ratio superni omnium rerum principis & gubernatoris Dei: Ergo est prima regula omnium inferiorum rationum & actuum ab iis procedentium. Unde rectitudo aliarum legum, & bonitas actionum primò ac præcipuè censetur ex commensuratione ad illam legem, eaque verè bona, recta, honestaque habenda sunt, quæ illi concordant, quantumvis rationi humanæ primâ fronte ineptâ videantur. Nam sæpe hæc æterna lex eligit, quæ hominibus absurda videntur: ut dum æternæ salutis viam reposuit in adoratione hominis crucifixi, in contemptûs amore, in ultronea paupertate, honoris, famæque fugâ, spontanea laboris tolerantia, &c. Ea verò mala censenda sunt, quæ huic legi adversantur, quantumvis secundùm humanam opinionem recta & admirabilia videantur. Unde tota illa politica hu-

humanæ solertia, quæ adeo scitè rerumpublicarum momenta procurat; pacis, armorumque negotia astutissimè administrat; regnorum conservationi; amplitudini, prosperitati, dilatationi providentissimè invigilat; immò quidquid virtutis admirabilioris specimen aliquod præ se fert, nisi huic legi consonum sit, secundùm Deum & veritatem mera aut astutia, aut stultitia est & iniquitas fuco virtutis larvata.

Hanc æternam legem, eamque omnium legum, ac totius honestatis fontem & regulam esse, non modò sacri Doctores, sed ipsi quoque Philosophi naturali lumine pervidere, ut refert Cicero lib. 2. de Legibus: *Hanc*, inquit, *video sapientissimorum fuisse sententiam, legem neque hominum ingenio fuisse excogitatam, neque scitum aliquod esse populorum, sed æternum quiddam, quod universum mundum regeret imperandi prohibendique sapientiâ. Ita principem legem & ultimam, mentem esse dicebant, omnia ratione aut cogentis, aut vetantis Dei*. A qua deinde ait, omnibus rectè sancitis legibus vim inesse: *Quævis*, inquit, *non modò senior est, quàm ætas populorum & civitatum, sed æqualis illius cælum atque terras tuentis Dei. Neque enim esse Mens Divina sine ratione potest; nec Ratio Divina non hanc vim in rectis, pravisque sanciendis habere... Quamobrem lex vera, atque princeps, apta ad jubendum & ad vetandum, ratio est recta summi Jovis*. Ex quo infert, nullas leges esse rectas, nisi quæ huic concordant.

Hinc liquet, Honestum & Rectum non ex hominum opinione, aut consuetudine, aut utilitate pendere, sed ex natura & veritate. Nam figitur & constat eâdem causâ, qua natura ipsa; nec ex hominum arbitrio censetur, sed ex ipsa lege & ratione divina, cui omnia naturaliter subjiciuntur: ut etiam loco citato agnoscit Tullius.

SECUNDA CONCLUSIO.

PRoxima, immediataque moralitatis regula est ratio dictans voluntati, quid sit bonum, quidve malum. Conclusio est D.Thomæ 1.2. q.71. art. 6. *Regula*, inquit, *voluntatis humanæ est duplex: una propinqua & homogenea, scilicet humana ratio: alia verò est prima regula, scilicet lex æterna, quæ est quasi ratio Dei*.

Pro-

Probatur Conclusio, advertendo discrimen, quod est inter creaturas rationales & irrationales: nam creaturæ irrationales non se regunt, sed ab Authore naturæ reguntur; ideoque in se operis sui regulam habere non debent, sed in mente Authoris sui tantùm supponere, sicut regula dirigens sagittam in scopum non est in sagitta, sed in sagittante. At verò creatura rationalis, sicut homo, habet jus regendi se, actusque suos ordinandi. Cùm igitur omnis ordo sit secundùm aliquam regulam in mente ordinantis existentem, ut ordo artificialis secundùm regulas artis, quæ sunt in intellectu artificis; ordo politicus, secundùm regulas in mente principis conceptas, &c. debuit homini inseri aliqua regula, qua se regeret, & actus suos bene ordinare posset. Et hæc regula est ratio, quæ, ut inquit D. Thomas 1. 2. q. 19. art. 4. ad 3. *Derivatur à lege æterna tanquam propria ejus imago*. Unde cùm Psalmista Psal. 4. dixisset, *Sacrificate sacrificium justitiæ*, id est, bona opera; postea quasi objiciendo addit, *Multi dicunt, quis ostendit nobis bona?* Cui objectioni respondet, *Signatum est super nos lumen vultûs tui, Domine: quasi diceret*, inquit D. Thomas 1. 2. q. 19. art. 4. *Lumen rationis, quod in nobis est, in tantum potest ostendere nobis bona, in quantum est lumen vultûs tui, id est, à vultu tuo derivatum*.

Dices. Præter illas duas morum regulas dantur plures aliæ, scilicet leges, tum Ecclesiasticæ, tum Civiles. Et præterea conscientia maximè regulat actuum moralitatem: Ergo insufficiens est præfata divisio.

Resp. Leges ejusmodi & conscientiam comprehendi sub duabus regulis à nobis assignatis. Conscientia enim nihil aliud est, quàm ratio actu dictans, quid fugiendum sit, quidve prosequendum. Cæteræ verò leges nihil aliud sunt, quàm quædam æternæ legis participationes, ac determinationes rationis Principis, qui communitati præest. Verùm de Conscientia & Lege aliquid dicendum.

De Conscientia.

CONscientia variè à Patribus describitur. Origenes eam vocat *Spirituum correctorem, & pædagogum animæ sociatum, quo separatur à malis & adhæret bonis*. Basilius *Naturale judicatorium*. Damascenus *Lumen intellectûs*

ctûs nostri, supple, *practici*. Verùm exactiùs definiri potest ex D.Thoma 1. p. q. 79. art. 13. *Judicium intellectûs, quo quis applicat suam scientiam practicam ad actum particularem*: unde *conscientia* dicitur, quasi *cum alio scientia*. Cùm enim, ut jam dictum est, ratio dictans sit regula morum, in ratione duo considerari possunt. Primò universalis notitia principiorum practicorum, & hæc dicitur *synderesis*. Secundò applicatio illius generalis notitiæ ad actum particularem, & hæc dicitur *conscientia*.

Huic tribuuntur varia munera, scilicet *testificari*, *ligare*, *instigare*, *excusare*, *accusare*, seu *remordere*. Quorum omnium ratio est, quòd applicatio scientiæ practicæ ad actum possit tripliciter fieri. Uno modo per modum interioris convictionis, in quantum interiùs agnoscimus, nos aliquid egisse; & sic conscientia dicitur *testificari* & *convincere*. Alio modo per modum judicii agendorum discernentis honestum à turpi, & hoc modo conscientia dicitur *instigare* dictando, quid agere oporteat, & *ligare* proponendo id, ad quod agendum obligamur. Postremò demum applicatur scientia operi, in quantum ea, quæ turbulentè agimus, ad tranquillum rationis tribunal examinanda revocamus; & hoc modo conscientia dicitur *excusare*, si id, quod factum est, bene factum interiùs judicemus; *accusare* verò & *remordere*, si dissonum lumini rationis deprehendatur.

Conscientiæ sic explicatæ septem præcipui status distingui solent à Theologis, scilicet Conscientia Recta, Prava, Probabilis, Dubia, Certa, Scrupulosa, & Erronea. Conscientia recta est, quæ debitè judicat de honestate actionum secundùm rationis sincerum, incorruptumque lumen & principia; & hæc est semper principium boni actûs. Conscientia prava est, quæ judicat de agendis secundùm passionis, aut voluntatis malè affectæ, ac per malitiam corruptæ libitum & gustum; & ista semper est principium mali actûs. Probabilis est, quæ judicat de agendis secundùm principia verosimilia, ut sunt authoritas aliquorum Doctorum, exempla virorum timoratorum, rationes quadantenus suadentes; retinendo tamen formidinem partis oppositæ, quod tripliciter fieri potest. Primò, ita ut probabilitas major sit de pravitate actûs, quàm de honestate. Secundò è contra, ita ut sit major proba-

babilitas de honestate illius, quàm de pravitate. Tertiò, ita ut æqualis sit utrinque probabilitas. Receptum est, conscientiam probabilem posse esse boni actûs regulam, si probabilitas plus inclinat in honestatem actûs, quàm in ejus pravitatem; quia cùm de agendis rarò habere possimus exquisitam certitudinem, satis est, ut verosimiliora sectemur. Verùm an probabilitate utrinque æquali, vel etiam in condemnationem actûs magis vergente, nihilominus ad eum procedere possimus, determinando, esse nobis licitum in tali casu, eo quòd probabilis illa bonitas eum eximat à pravitate: res est, quam pro merito expendendam sibi reservant Theologi. Solùm dixisse hîc sufficiat, non videri virum sincerè bonum, ac rectum, qui has probabilitatis umbras avidiùs sectatur, quo laxiùs vivat; quique actum non prætermittit, quem gravissimæ rationes condemnant, etsi non ita evidentes sint, quin aliquem excusationis locum relinquant. En tutam hac in parte regulam, quam præscribit Apostolus 1. ad Thessalon. 5. *Omnia probate*, seu, ut est in Græco, *δοκιμάζοντες*, *explorantes*. *Quod bonum est tenete. Ab omni specie mala abstinete vos*. Conscientia dubia est, quæ inter duo judicia opposita fluctuat, nec habet, quò se determinet; & hæc non potest esse regula boni actûs, eo quòd proponat voluntati actum manifestè periculosum, à quo proinde prudentia judicat abstinendum. Conscientia certa est, quæ sic adhæret judicio honestatis actûs, ut nullam habeat formidinem de ejus pravitate, idque vel quia evidenter de rei agendæ bonitate convincitur; & tunc dicitur *certitudo physica*: vel si rei agendæ bonitas non sit ita certa & evidens, saltem ponderatis ponderandis certò concludit, licitè posse elici talem actum; & hæc dicitur *certitudo prudentialis*, seu *moralis*. Conscientia scrupulosa est, quæ levibus fundamentis ut magni momenti rationibus morosiùs adhærens, iis in judicio agendorum, fugiendorumque nititur, præcipuè verò fugiendorum. Conscientia demum erronea est, quæ ex falsis principiis format dictamen de agendis, & ipsum tanquam certissimam bene agendi regulam proponit; ut si gentilis firmiter tenens, Jovem esse Deum, ex hoc certò concludat, ipsum esse adorandum. Hæc obligat quidem, adeo ut ille peccet, qui contra illam agit; attamen non excusat in his, quæ juxta illam fiunt, nisi error sit invincibilis.

De Lege.

Lex dicta videtur à *ligando*, quòd liget, seu obliget, ex Sancto Thoma 1.2. quæst. 90. art. 1. Vel à *legendo*, quòd legi & promulgari debeat, ut vult Isidorus; aut potiùs, quòd in ea *justum & jus legatur*, ex Cicerone lib. 2. de Legibus. Vel demum ab *eligendo*, ut idem ait lib. 1. quòd convenientiora eligat.

Definitur à Sancto Thoma 1.2. quæst. 90. art. 4. ***Ordinatio rationis ad bonum commune, ab eo, qui præest communitati, promulgata.*** Est *ordinatio rationis*, seu ordo agendorum à ratione præscriptus; rationis enim est agenda dirigere. Additur *ad bonum commune*, quia ordo agendorum sumitur à fine ultimo; ultimus autem finis est bonum commune, cui particularia subduntur: unde lex bonum commune spectat, ac particularia in illum dirigit. Dicitur *ab eo, qui præest communitati*, quia dirigere in bonum commune subditos ad eum, qui præest communitati, spectat; proindeque jus legis statuendæ ad illud procurandum. Additur *promulgata*, quia lex habet rationem regulæ; porrò mensura & regula imponitur, cùm mensuratis applicatur; lex autem applicatur, cum subditis promulgatur, seu intimatur: unde promulgatio ad rationem legis & præcepti pertinet, sine qua non obligat.

Dividitur Lex in Naturalem, & Positivam. Naturalis est, quæ in ipsa rerum natura continetur. Positiva verò est, quæ huic veluti apponitur, quædam naturaliter indifferentia determinando.

Lex naturalis dividitur in Legem æternam, quæ veluti lex essentialis est; & Legem naturalem participatam, quæ est ejus quædam derivatio. Lex æterna, ut dixi, est Recta ratio agendorum in Mente Divina ab æterno existens. Lex naturalis participata est Æternæ legis impressio in creatura rationali, seu Lumen naturale practicum à divino lumine derivatum, quo honestum à turpi discernitur. Hæc lex nemini rationis compoti deest, ac per illam, ut dicitur Joan. 1. *Deus illuminat omnem hominem venientem in hunc Mundum*. Aliquando tamen passionibus, vitiosâ consuetudine, pravâ educatione ita

cor-

corrumpitur homo, ut non extincto quidem, sed velato illo lumine putet bonum malum, & malum bonum. Fulget tamen vel in tenebris illis hujus lucis inextinguibilis splendor, dum malignum animum tacitè arguit, increpat, damnat, flagellat, & corrodit.

Legis naturalis hac summa est, *Declina à malo & fac bonum*. Porrò bonum hominis principaliter attenditur secundùm mentem, quæ in eo præcipua est; tum verò secundùm alia menti subjecta. Et ideo lex naturalis est, ut primò mens hominis se rectè habeat ad bonum suum, seu finem ultimum, nec in alio illum figat, quàm in Deo, qui verè est bonum, & finis ultimus mentis. Unde primam legis æternæ impressionem, proindeque primum legis naturalis præceptum dicit Sanctus Augustinus lib. 3. de Lib. Arbit. *Avertere amorem à temporalibus, & eum mundatum convertere ad æterna*; seu, Diligere Deum ut summum bonum, ac ad eum omnes mentis affectus dirigere.

Deinde verò ad hanc legem pertinet, ut homo rectæ rationis ordinem servet tum in conservatione proprii esse, tum in propagatione suæ speciei, tum in passionum moribus, tum demum in convictu cum aliis hominibus, quibus naturali societate jungitur: ut, Parentes colat; Filios rectè educet & instruat; Pacta servet; Bono communi collaboret; unicuique, quod suum est, tribuat; Aliis non faciat, quod sibi fieri nollet, &c. quibus præceptis naturaliter notis omne jus humanæ societatis nititur.

Quæres, An lex naturalis mutari possit, & ab ea dispensare quandoque liceat.

Respond. Cum Sancto Thoma 1.2. quæst. 94. præcepta legis naturalis esse duplicis ordinis. Quædam enim sunt primaria, ac ut universalia principia practica per se nota: ut, Deum colendum; Parentes esse honorandos; Jus unicuique servandum, &c. Quædam verò se habent ut secundaria, nempe, ut particulares conclusiones ex iis derivatæ: ut, deposita esse reddenda, secretum esse servandum, &c. Quantùm ad prima, quæ propriè & per se naturalem legem constituunt, ea nec mutari queunt, nec ullâ dispensatione solvi: sunt enim quædam impressiones legis æternæ, quæ immutabilis est; & superiorem, à quo solvi possit, non habet, cum sit ipsa Dei ratio. At verò quantùm ad secundaria præcepta, quandoque mutari

queunt,

queunt, ac ab iis dispensari potest: ut enim in speculativis conclusiones regulantur per principia, ita & hæc secundaria præcepta per prima. Porrò contingit aliquando propter extraordinarias circumstantias hæc secundaria præcepta repugnare primis, aut non ita necessariò iis connecti, quin primis illæsis omitti possint. In primo casui, mutantur. In altero dispensationem admittunt à Deo, qui est legis naturæ author. Sic arma deposita furioso Domino reddenda non sunt. Sic olim circa quosdam dispensatum à Deo fuit, ut plures uxores haberent: nam etsi naturæ humanæ, ac fini matrimonii congruat, ut unius viri una sit tantùm uxor; adeoque pluralitas uxorum secundario naturæ præcepto repugnet, cui firmando appositum fuit præceptum divinum positivum Gen. cap. 2. attamen uxorum pluralitas non ita fini matrimonii repugnat, nec proinde primis naturalis legis præceptis, quin iis illæsis à Deo permitti potuerit, quò citiùs populus fidelis propagaretur.

Obj. Occisio innocentis, adulterium, ablatio rei alienæ, etiam primis naturalis legis præceptis prohibentur: Sed Deus in istis dispensavit, cum præcepit Abrahæ, ut filium occideret, Gen. 22. Judæis, ut mutuata ab Ægyptiis vasa auferrent, Exodi 12. Oseæ ut uxorem fornicariam duceret, Oseæ 1. Ergo à lege naturali dispensari potest.

Respond. Cum Sancto Thoma 1.2. quæst. 94. art. 5. In his propriè dispensationem non fuisse, sed solùm appositâ præcepti divini circumstantiâ, id, quod absque illa fuisset contra jus naturale, jam ei conforme factum fuisse. Nam cum Deus sit omnium Dominus, non est contra jus naturæ ex ejus præcepto hominem interimere; aut rem, quæ priùs ad alium pertinebat, sibi attribuere; aut ad aliquam mulierem, non servatâ ordinariâ connubii formâ, accedere; tunc enim fit legitima uxor ex assignatione Dei.

Lex positiva dividitur in Humanam, & Divinam. Nam præter ea, quæ naturaliter justa & recta sunt, quædam & ab hominibus & à Deo sunt determinata, quæ prius erant indifferentia.

Lex Humana definitur Ordinatiò rerum agendarum in mente principis præconcepta, & multitudini promulgata. Hæc lex omnino necessaria est ad faciendam publicam tranquillitatem, quæ stare non posset, nisi humana so-

societas alicui potestati subesset, quæ per leges malos frænaret, bonos dirigeret, omnibus provideret. Isidorus describit omnes humanæ legis conditiones, dum ait lib. 5. Etym. cap. 21. *Erit lex honesta, justa, possibilis, secundùm naturam, secundùm consuetudinem patriæ, loco temporique conveniens, necessaria, utilis; manifesta quoque, ne aliquid per obscuritatem in captione contineat; nullo privato commodo, sed pro communi utilitate civium scripta.* Dividitur præcipuè in Jus gentium, & Jus civile. Jus gentium est, quo utuntur omnes gentes, quasi sub naturæ, rationisque authoritate viventes. Jus verò civile, quod quælibet respublica suis præscripsit.

Lex Divina est ordinatio à Deo constituta rerum agendarum à populo fideli, ad placendum Deo, & consequendam supernaturalem felicitatem. Omnes enim homines, ut associantur in prosecutione veræ felicitatis, constituunt quandam rempublicam, cujus princeps est Deus, à quo proinde ordinari debent ea, quæ ad regendam talem rempublicam conveniunt. Hæc lex dividitur in Veterem, & Novam; seu in legem scriptam, & legem gratiæ. Lex vetus, seu scripta, versabatur circa figuras futuræ redemptionis. Lex verò nova, seu gratiæ, non figuras, sed apertam salutis viam continet.

Actus legis quatuor enumerantur, scilicet præcipere bona, vetare mala, permittere indifferentia, punire transgressores. Sed de his hactenus. Videri potest Divus Thomas 1.2. à quæst. 90. ad 109. ex quo hæc pauca desumpsimus.

QUÆ-

QUÆSTIO QUINTA

De Virtute Morali in genere.

CUM celebris sit divisio Virtutis in Intellectualem, quæ residet in intellectu, eumque perficit ad attingendam veritatem; & Moralem, quæ perficit appetitum circa bonum, de Intellectualibus dicturi in Metaphysica, hic Morales duntaxat paucis attingemus, inter quas complectimur & Prudentiam, quæ quamvis in intellectu sit, eumque ad attingendum verum perficiat, & ob id inter intellectuales censeri possit, attamen ad morales etiam maximè pertinet, quatenus nititur rectâ dispositione appetitûs circa fines agendorum, ac in eo regendo unicè versatur. Quæ verò de Morali Virtute in genere differenda occurrunt, tribus complectemur articulis. In 1. agemus de ejus Natura & Proprietatibus. In 2. De ejus Causis & Divisione. In 3. De Contrario Virtutis, seu de Vitio.

ARTICULUS PRIMUS.

De Natura & Proprietatibus Virtutis.

QUatuor Virtutis definitiones variis in locis tradidit Aristoteles Lib. 1. de Cœlo, c. 11. Virtutem in genere definit *Ultimum potentiæ*, idest, statum ejus perfectissimum. Quæ definitio etiam virtutis objecto tribui solet: nam objectum, ad quod maximus potentiæ conatus assurgere queat, *ultimum potentiæ* vocitatur.

Lib. 3. Physic. c. 3. eam definit *Dispositionem perfecti ad optimum*. Quo in loco sumitur *dispositio* paullo latiùs, prout

prout habitum etiam comprehendit. Virtus dicitur *dispositio perfecti*, idest, potentiæ, quæ dum habet virtutem, perfecta est: *ad optimum*, id est, ad actus primo optimo modo efficiendos.

Specialiùs ab eo definitur Virtus moralis 2. Ethic. c. 6. *Habitus, qui bonum facit habentem, & opus ejus bonum efficit*. *Habitus* est genus; cæteræ particulæ discernunt Virtutem moralem ab aliis tum habitibus, tum virtutibus. Hujus enim proprium est efficere hominem bonum, & ejus actum ex omni parte perfectum. Cæteræ enim virtutes dant solùm facultatem perfectam agendi, sed bonum illius facultatis usum non tribuunt: ut scientia dat facultatem rectè attingendi verum, at bonum usum illius facultatis non tribuit: potest enim vir doctus malè uti suâ scientiâ. At verò Virtus moralis ipsum usum eorum, quæ in nobis sunt, rectificat. Usus enim ad appetitum & voluntatem spectat, cujus est applicare alias potentias. Cùm ergo virtus moralis appetitum rectificet, non solùm dat facultatem rectè agendi, sed etiam efficit, ut omnibus, quæ in nobis sunt, facultatibus, rectè utamur. Unde homo simpliciter *bonus* non dicitur ex aliis virtutibus, ut quia doctus est, quia peritus artifex, &c. sed ex sola virtute morali.

Exactiùs ibidem definitur ab Aristotele Virtus Moralis, *Habitus electivus, in medioritate consistens, definitâ ratione quoad nos, prout vir prudens definierit*. Cujus definitionis hic sensus est, Virtutem moralem esse habitum rectificantem electiones, id est, inclinantem appetitum ad eligendum objectum rectæ rationi conforme; proindeque in mediocritate situm. Conformitas enim ad regulam est medium quoddam inter excessum & defectum. Additur *definitâ ratione quoad nos, prout vir prudens determinaverit*, quia hæc mediocritas censeri debet per respectum ad eligentem, ita ut quisque eligat, quod sibi congruit juxta rectam rationem, nec plus nec minus, prout prudentia præscripserit, cujus est eligibilia ponderare, ac quid conveniat, aut deficiat determinare.

Celebris est etiam hæc alia Virtutis definitio ex S. Augustino lib. 2. de Lib. Arbit. cap. 18. & 19. *Bona qualitas mentis, qua rectè vivitur, & nemo malè utitur*

In ea definitione, *qualitas* est genus. *Bona* incipit discernere virtutem à vitiis. *Mentis*, explicat subjectum virtutis, & sumitur hic paullo latiùs pro omni eo, quod est

est rationis particeps, id est, pro intellectu, voluntate, imò appetitu sensitivo, quo participativè *rationalis* dici potest, quatenus fulgor, directioque rationis etiam ad ipsum descendit. *Qua rectè vivitur*, explicat finem moralis virtutis, qui est vitam hominis rectam & optimam efficere. Addit, *Qua nemo malè utitur*, quia cum, ut explicui, perficiat ipsum usum, ei repugnat abusus.

Ex his duæ colliguntur Virtutis moralis proprietates, nempe prima, ut sit posita in medio; secunda, ut ea nemo per se abuti possit. Addi posset tertia, scilicet mutua connexio. De hac dicemus in fine quæstionis sequentis, quòd vix intelligi queat, nisi explicata sit singularum virtutum natura. Ut prima & secunda explicentur,

PRIMA CONCLUSIO.

OMnis virtus moralis est in medio posita.

Probatur. Bonum virtutis moralis consistit in adæquatione ad suam regulam, nempe ad rectam rationem: Sed adæquatio est media inter excessum & defectum, ut per se notum est: Ergo omnis virtus moralis est in medio quodam posita.

Obj. 1. Virtus est ultimum potentiæ: Sed ultimum repugnat medio: Ergo virtus non est posita in medio.

Resp. Distinguo majorem: virtus est ultimum potentiæ, secundùm perfectionem actûs, concedo; secundùm quantitatem materiæ, circa quam versatur, nego. Itaque de ratione virtutis est, ut actum respiciat perfectissimè conformem regulæ rationis, & sic habet rationem ultimi. At ei repugnat excessus, aut defectus materiæ à regula rationis, & sic habet rationem medii.

Instabis. Pleræque virtutes tendunt ad extremum suæ materiæ, ut Magnanimitas respicit maximos honores, Magnificentia maximos sumptus, Virginitas abstinet ab omni venerea delectatione, voluntaria Paupertas ab omni possessione: Ergo nec ex parte materiæ versantur in medio.

Respond. Distinguo: hæ virtutes tendunt ad extremum materiæ suæ, absolutè consideratæ, concedo; comparatæ ad circumstantias, nego. Magnanimus enim tendit ad summos honores, sed ubi oportet, & quan-

quando oportet, & propter quod oportet: quod quidem medium inter excessum est, nempe tendere quando, ubi, & propter quod. non oportet; & defectum, scilicet non tendere etiam quando, ubi, & propter quod oportet. Unde Aristoteles 4. Ethic. c. 3. *Magnanimus*, inquit, *est quidam magnitudine extremus; eo autem, quo oportet modo.* Idem dicendum de Magnificentia, Virginitate, Paupertate Evangelica.

Colligitur, Virtutem moralem esse positam inter duo extrema vitia, sicque consistere in medio non solùm causaliter, quatenus medium in sua materia attingit; sed etiam formaliter, quatenus ipsa mediat inter duos oppositos habitus vitiosos. In inductione declarat Aristoteles 2. Ethic. cap. 7. Sic Fortitudo est inter Temeritatem & Ignaviam. Temperantia inter Intemperantiam & Insensibilitatem. Liberalitas inter Avaritiam & Prodigalitatem. Magnificentia inter luxum & sorditiem. Magnanimitas inter Fastum & Pusillanimitatem. Prudentia inter Stultitiam & Calliditatem. Justitia vindex inter Crudelitatem & nimiam Indulgentiam. De aliis Justitiæ speciebus minùs liquet esse inter duo vitia. Nam si quis alteri reddat minus, quàm debet, injustus est per defectum. At si plus alteri de suo tribuat, quàm debet, excessus ille justitiam non lædit, nec spectat ad vitium ei oppositum; sed si immoderatus sit, ad prodigalitatem. Verùm dici potest, hunc excessum, cùm sit in ipsa commutatione, ac distributione, negligendo æqualitati attendere, videri pertinere ad vitium justitiæ contrarium per excessum, quo aliquis potiùs eligit plus dare, quàm æqualitatem servare. Quamquam eo vitio vix laborent homines ad sibi plus æquo retinendum longè prontores.

SECUNDA CONCLUSIO.

Virtute morali nemo per se, ac propriè abuti potest.

Probatur. Tum ex definitione S. Augustini. Tum ratione: nam virtus moralis perficit appetitum, ut rectè utatur iis, quæ sunt in sua potestate: Ergo ei repugnat abusus.

Obji. Qui de sua virtute superbit, ea abutitur: At

plerique de propriis virtutibus superbiunt: Ergo.

Respond. Eâ abuti, non ut agendi principio, sed ut actionis objecto. Unde non est boni habitûs malus usus, sed malus actus occasione bonæ rei elicitus.

Instabis. Qui habitu virtutis præditus est, ob malum finem ex eo potest operari: Ergo & eo abuti.

Resp. Qui agit propter malum finem, jam non agere ex habitu virtutis, sed potiùs eum corrumpere. Nam habitus virtutis inclinat ad agendum juxta dictamen rectæ rationis; est enim facilitas quædam in appetitu ad obtemperandum rationi. Et ideo, cum receditur à recta ratione, ab ipso virtutis habitu receditur.

ARTICULUS SECUNDUS.

De Causis Virtutis moralis, ejusque Divisione.

CAusa finalis virtutis moralis ex dictis constat; est enim recta vita, seu actus bonus. Item formalis; est enim commensuratio ad rectam rationem, quâ à vitiis opposítis distinguitur. Superest Materialis & Efficiens. Materialis est duplex, nempe materia circa quam, & materia in qua, seu subjectum. Materia circa quam sunt actiones voluntatis & passiones appetitûs. Eam specialiùs explicabimus agendo de singulis virtutibus. Itaque hìc solùm agemus de causa effectrice Virtutis moralis, deque ejus subjecto.

PRIMA CONCLUSIO.

VIrtutum semina insunt nobis à natura, sed habitus ipsi actibus iteratis producuntur.

Prima pars constat. Nam insunt intellectui naturaliter quædam principia naturalia honesti & recti, ex quibus omnis virtus manat. Voluntati etiam inest propensio quædam ad bonum honestum, immò ipsi appetitui sensitivo insita est propensio quædam ad aliquas virtutes, quæ

bonæ

bona indoles dicitur: ut videmus, alios ex sua complexione ferri ad misericordiam, alios ad castitatem, alios ad fortitudinem, &c.

Secunda quoque pars ipsâ experientiâ constat. *Nam ut fabricando fabri, ita & justas & temperatas actiones exercendo justi & temperantes fiunt*, inquit Aristoteles 2. Ethic. cap. 1. Itaque Virtus assuetudine formatur, cujus tanta vis est sive ad bonum, sive ad malum, ut in alteram naturam transeat.

Verùm cum ex actu virtutis ejus habitum fieri ferè omnes concedant, non ita facilè explicatur hujus formationis modus. Unde, ut res scitu dignissima explicetur, advertendum ex D. Thoma 1. 2. quæst. 51. art. 2. & Qu. de Virt. in communi, art. 9. agentium quædam habere solùm in se principium activum sui actûs, sicut in igne est solùm activum principium calefactionis: & in his non habet locum generatio habitûs, & inde est, quòd res naturales non possunt aliquid consuescere, vel dissuescere, ut dicitur in 2. Ethicor. Alia verò habent in se simul principium activum & passivum sui actûs, quatenus immediatum elicitivum principium non prorumpit in actum, nisi ut motum ab alio altiori existente etiam in eodem agente: & in his habet locum formatio habitûs, in quantum à principio altiori movente derivatur in principium inferius aliqua impressio habitualiter permanens & facilitans ad ea peragenda, quæ facit ex motione superioris; sicut videre est in manu, quæ, quia scribit, ut mota ab intellectu & voluntate, arte dirigente, ideo susceptiva est cujusdam impressionis ab illis principiis eam moventibus derivatæ, qua fit habilior ad scribendum. Manifestum est autem, quòd respectu actuum seu intellectûs, seu appetitûs, est in homine duplex principium, unum activum, & aliud passivum. In primis enim cùm distinxerimus in fine Physicæ duplicem Intellectum Agentem & Passibilem, passibilis non exit in actum, nisi quatenus sibi impressus movetur, ac perficitur ab intellectu agente. Similiter voluntas non prorumpit in actum suum, nisi mota ab intellectu dirigente ac regulante. Appetitus verò irascibilis, & concupiscibilis natus est moveri à voluntate, eâque mediante ab intellectu: Unde his omnibus potentiis gigni possunt habitus, quatenus motio superioris imprimitur in inferiori moto, ac in eo manet, firmaturque in habitum.

Verùm cùm ex illa D. Thomæ doctrina præclarè, ac radicitus elucescat habituum omnium formatio, ut cum eodem Quæst. cit. de Virtutibus declaremus cujuslibet habitus intellectualis scilicet ac moralis, propriam generationem observandum est discrimen inter actum intellectûs passibilis ab intellectu agente, & appetitûs ab intellectu. Actio enim intellectûs fit per assimilationem intellectûs cum re intellecta, moveturque intellectus passibilis ab intellectu agente, quatenus ab illo isti imprimuntur species, quibus intelligat, ac objecta manifestentur. Unde virtus intellectualis fit, quatenus species illæ, notionesque per illas formatæ, permanenter firmantur in intellectu passibili, qui non fugaci, facilèque delebili impressione hos characteres excipere natus est, sed eos semel impressos stabili, perennique tenacitate per se conservat. Quippe experientiâ constat, notiones, quas de rebus antea nobis ignotis semel formamus vel per alienam instructionem, vel per propriam ratiocinationem, non fugaci labilique fulgore statim evanescere, sed altâ mente reponi, adeo ut quotiescumque illius rei cogitatio inviderit, in eam intellectus feratur, non ut in ignotam, sicut antea, sed ut in rem claram, sibique jam manifestam. Hæc stabilis, tenaxque impressio in intellectu passibili conservata vocatur *virtus intellectualis*: ex quo obiter intelligitur, has virtutes intellectuales in instanti unico actu formari, eo quòd species, notionesque semel impressæ intellectui stabiliter in eo figantur.

At verò actio appetitûs in appetibili per modum inclinationis; movetque intellectus appetitum, quatenus eum ad aliquid inclinat. Quamquam enim appetitus ex propria sui ratione feratur ad bonum, attamen ex se indifferens est ad tendendum in illud, vel istud bonum, & ad ipsum ordinatè, vel inordinatè prosequendum; ideoque exspectat intellectum proponentem bonum, in quod tendat, & determinantem, ac regulantem modum tendendi, sicque appetitus dicitur determinari ac regulari per rationem, ut per proprium movens. Quemadmodum ergo tenera arbor de se indifferens, ut incurvetur ad dexteram vel ad sinistram, & ob id exspectans manum agricolę flectentis, cum multoties inclinata fuerit in unam partem, determinatur tandem ad hoc, ut sponte suâ in eam vergat, sicque transiens illa motio firmatur in dispositione constantem. Ita quoque ap-

pe-

petitus de se indifferens ad honestum, vel turpe, cùm multoties à ratione regulante inclinatus, determinatusque fuerit ad bonum honestum in aliqua materia, puta justitiæ, motio illa regulativa transiens, ex assuetudine figitur, firmaturque in dispositionem stabilem, ac in appetitu permanentem: ita ut, qui priùs extrinsecè solùm, & cum difficultate flectebatur ad bonum ordinatè prosequendum, nova illa dispositione contracta, facilè, jucundè, fortiterque in illud protendeat. Hæc stabilis, constansque dispositio vocatur *virtus moralis*.

SECUNDA CONCLUSIO.

TRiplex est subjectum moralis Virtutis, intellectus practicus. Voluntas, Appetitus sensitivus. Ita S. Thomas 1.2.qu.56.

Probatur. Cùm virtus moralis sit, qua rectè vivitur, seu qua mores rectificantur, in ipsis rectæ vitæ, seu morum principiis collocanda est: Atqui vitæ rectæ, ac morum principia sunt, primò Ratio practica, quæ vitam & mores dirigit; deinde Voluntas, qua, inquit S. Augustinus, bene, vel malè vivitur; tum demum Appetitus sensitivus, qui & ipse ad rectam vitam & mores maximè pertinet, quippe cum trahat voluntatem, eique in bonis, aut malis effectibus collaboret, ac sit principium passionum, circa quas virtutum magna pars versatur: Ergo in his tribus virtus moralis constitui debet. Horum enim quodvis si non rectè se habeat, vitam, ac mores vitiari necesse est. Porrò membra exteriora & cæteræ facultates virtutis moralis subjecta non sunt, quia cùm eorum usus pendeat ex appetitu & ratione illum dirigente, modò hæc bene se habeant, illis rectè utemur.

Confirmatur conclusio de appetitu sensitivo, quem propriè subjectum virtutis esse plerique negant, cùm de ratione practica & voluntate omnes conveniant. 1. Ubi moribus, ibi remedium apponi debet: Sed deordinatio passionum, proindeque morum, est ex appetitu sensitivo: Ergo ordo virtutis, ut remedium, ei ap-

poni debet. 2. Igniculi & semina virtutum insuper appetitui sensitivo; nam in pueris sese exserunt ante usum rationis: At virtutes, & eorum rudimenta in diversis collocare subjectis absonum planè videtur. 3. Demum. Virtus moralis, ut mox explicui, est ut impressio rectæ rationis in potentia, quæ ab ea regulatur & movetur: Sed etiam appetitus sensitivus regulatur & movetur à recta ratione, eaque motio in eo figi potest, ut permanens, ac constans inclinatio, quæ est ipsissima virtus moralis: Ergo etiam in appetitu sensitivo residet virtus moralis.

Objic. 1. virtus est bona qualitas mentis: Sed appetitus sensitivus non pertinet ad mentem: Ergo in eo propriè virtus non inest. 2. Virtus est habitus electivus: Atqui electio ad voluntatem spectat, non ad appetitum sensitivum: Ergo hic subjectum virtutis non est. 3. Virtutis moralis objectum est bonum honestum: Sed bonum honestum, cum sit bonum rationis, ad voluntatem spectat, non ad appetitum, qui tendit in bonum sensibile: Ergo ad eum virtus moralis non spectat.

Resp. ad 1. Mentem latiùs hic sumi pro ea omni facultate, quæ mente regitur, ac rationis impressionem stabilem excipere potest; ut supra annotavimus.

Respond. ad 2. Appetitum duobus modis spectari posse. 1. Ut est in brutis, separatus à ratione. 2. Ut est in homine, conjunctus rationi. Hoc posteriori modo participativè est electivus: nam electio est appetitus præconsiliati. Porrò non sola voluntas hominis, sed etiam ejus appetitus sensitivus fertur in bonum præconsiliatum. Unde & ipse capax est virtutis; eum inclinantis ad appetendos actus consilio rationis conformes, puta ad cibum juxta consilium prudentiæ præscriptum. Et sic ad eum spectat electio, & habitus ad hanc honestam electionem inclinant.

Ad 3. Idem dicendum, appetitum sensitivum ex conjunctione cum ratione in homine habere, ut etiam bonum sensibile juxta rationis præscriptum appetere possit, & habitu quodam ad id inclinari. Porrò bonum sensibile à ratione regulatum induit rationem honesti.

In-

Instabis. Membra exteriora, etiam ut rationi conjuncta in homine, non sunt capacia virtutis: Ergo nec appetitus sensitivus.

Respond. Nego paritatem. Ut enim notat S. Thomas 1. 2. quæst. 56. art. 4. ad 3. *Aliter regitur corpus ab anima, & appetitus sensitivus à ratione. Corpus etiam ad nutum obedit animæ absque conditione in his, in quibus natum est ab anima moveri. Unde Philosophus dicit 2. Politic. cap. 4. quòd anima regit corpus despotico principatu, id est, sicut dominus servum. Et ideo totus motus corporis refertur ad animam; & propter hoc in corpore non est virtus, sed solùm in anima. Sed appetitus non obedit ad nutum rationis, sed habet proprios motus suos, quibus interdum rationi repugnat. Unde ibidem dicit Philosophus, quòd ratio regit irascibilem & concupiscibilem principatu politico, quo scilicet reguntur liberi, qui habent in aliquibus propriam voluntatem. Et propter hoc oportet in irascibili & concupiscibili esse aliquas virtutes, quibus bene disponantur ad actum.*

Urgebis. Ibi remedium inesse debet, ubi origo mali: Sed deordinatio appetitûs est in mala voluntate: Ergo voluntas, non ipse appetitus, est subjectum virtutis rectificantis motus appetitûs.

Respond. Potiùs appetitum deordinatum esse radicem malæ voluntatis circa appetibilia sensibilia. Quòd enim quis inordinatè velit delectationem sensibilem, non ex ipsa voluntate, sed ex effræni concupiscentia provenit. Unde non labes appetitui inest circa illa ex voluntate, sed voluntati ex appetitu sensitivo; & ideo virtus emendans hanc deordinationem appetitui inesse debet, qui, si sit recta voluntatis actio circa illa, facilè consequitur.

Dices. Quoties ad actum duæ sunt facultates, quarum una est movens & altera mota, habitus princeps habet potiùs esse in facultate movente, quàm in mota, ut patet in arte, quæ est in mente, non autem in membris: Atqui in opere virtutis moralis, puta in intemperantia duæ concurrunt facultates, scilicet appetitus sensitivus & voluntas; voluntas autem in eo actu est ut movens, appetitus ut motus: Ergo virtus princeps temperantiæ residere debet in voluntate; in appetitu verò solùm quidam habitus

huic famulans, qui virtutis propriè rationem non obtinet.

Respond. 1. Argumentum nimis probare. Nam cùm voluntas moveatur ab intellectu, in eo solùm virtutem residere eo argumento suaderetur.

Respond. 2. Distinguo majorem: si facultas mota purè passivè se habeat, ut contingit in membris, concedo; si facultas mota & ipsa quoque activè se habeat, immo vicissim aliam moveat, nego. Porrò etsi appetitus à voluntate moveatur in negotio virtutis; at nec purè passivè se habet, immò & ipse voluntatem movet & inclinat. Unde ut rectus sit motus erga materiam temperantiæ v. g. non satis est, immò parum est, ut voluntas rectè se habeat ad delectationem; sed maximè requiritur appetitûs rectitudo, & habitus eam tribuens, qui proinde non ut famulans censeri debet, sed ut ipsius actûs principium, proindeque ut princeps habitus. Unde temperans non dicitur, qui appetitum erga cibum deordinatè se habentem voluntatis imperio violentè retinet; sed cujus appetitus consuetudine ad cibum temperatè se habet. Itaque virtus temperantiæ est propriè & consummatè in appetitu, licèt in voluntate, & mente quandam dispositionem requirat.

Divisio virtutis moralis.

Virtus moralis vulgò & rectè dividitur in quatuor generales species, Prudentiam, Justitiam, Temperantiam, & Fortitudinem. Hæ dicuntur *Virtutes Cardinales*, quòd non solùm principes sint, ad quas aliæ reducuntur; sed his veluti cardinibus omnis bona, honestaque vita vertatur.

Probatur divisio. Primò ex subjecto moralis Virtutis. Quatuor enim facultates sunt, quibus rectè vivitur, Intellectus practicus, qui est prima rectè vivendi regula, Voluntas, & Appetitus sensitivus, qui in Concupiscibilem & Irascibilem dividitur: Ergo dari debent quatuor veluti principes virtutes his cor-

correspondentes. Prudentia mentem erga agenda rectam efficit. Justitia Voluntatem erga bonum alienum; nam circa proprium non eget virtute, qua ad illud feratur, quia illud ex se satis appetit, nec in ejus amore excedit, nisi quatenus propter ipsum turbat alienum. Temperantia perficit partem Concupiscibilem, ut moderatè se habeat ad bonum sensibile. Fortitudo demum perficit partem Irascibilem circa bonum & malum arduum, ne aut ignaviâ succumbat, aut temeritate inordinatè insurgat.

Probatur 2. Ex objecto moralis Virtutis. Hæc enim respicit bonum honestum, id est, conforme ordini rationis. Tale autem bonum spectari potest, primò in suo fonte, ut scilicet à ratione regulatur, & hoc modo spectat ad Prudentiam. Secundò, ut applicatur actionibus voluntatis, & sic pertinet ad Justitiam. Tertiò, ut reperitur in passionibus partis Concupiscibilis, & sic pertinet ad Temperantiam. Quartò demum, ut reperitur in passionibus partis Irascibilis, ac sub ea ratione respicitur à Fortitudine: Ergo hæc sunt quatuor principes virtutes, ad quas aliæ omnes referuntur, ut sequenti conclusione explanabimus; nulla enim est, quæ ad hocce bonum non tendat.

ARTICULUS TERTIUS.

De Contrario Virtutis, scilicet Vitio.

Etsi ea, quæ de Vitio dici possunt, ex his, quæ circa Virtutem dicta sunt innotescant, quippe cùm unum contrarium per aliud cognoscatur, non pigebit tamen uberioris doctrinæ gratiâ quædam breviter attingere circa vitiorum naturam divisionem, causas & actum, qui propriè *peccatum* dicitur.

Vitium definitur, *Mala qualitas mentis, qua malè vivitur, & benè utitur.*

Hæc definitio satis constat ex dictis circa Virtutis definitionem. Ut enim virtutis proprium munus est dare bonum usum, & vitæ nostræ cursum dirigere, ita & vitii est inclinare ad malè utendum facultatibus nostris, ac vitæ nostræ ordinem corrumpere. Definiri præterea potest vitium, Dispositio imperfecti ad pessimum. Vitium enim significat dispositionem potentiæ corruptæ, ac malè se habentis, estque veluti quædam spiritualis ægritudo, inclinatque ad peccaminosum actum, qui est pessimus.

Ex hac definitione colligitur, omne vitium esse contra naturam hominis, non modò quia est corruptio quædam, ægritudoque animi; cujus potentias à debito statu dimovet, ac pervertit; sed etiam quia est contra rationem, qua homines sumus, & à brutis distinguimus.

Vitia dividi possunt, non secus ac virtutes, in quatuor generalia, Imprudentiam scilicet, Injustitiam, Intemperantiam, & Vitium contra fortitudinem, quod generico nomine carere videtur.

Divisio probari potest. Tum quia contrariorum sicut est eadem ratio, ita & idem proportionaliter divisionis modus. Tum ex parte subjecti vitii, quod est quadruplex, non secus ac virtutis; intellectus scilicet, voluntas, appetitus concupiscibilis, & appetitus irascibilis. Tum demum ex parte objecti. Vitium enim cùm habeat pro objecto bonum deordinatum, corrumpit bonum rationis. Tale autem bonum potest quadrupliciter turbari ac corrumpi. Primò, ut est in fonte suo, scilicet in intellectu, & circa hoc versatur Imprudentia. Secundò, ut est in voluntate derivatum, & talis corruptio fit per injustitiam. Tertiò, ut extenditur ad regendos partis concupiscibilis affectus, & sic turbata per intemperantiam. Quartò demum, ut moderantur passiones irascibilis, & sic destruitur per vitium fortitudini oppositum.

Præter hanc partitionem dividi potest vitium, Primò in illud, quod consistit in defectu: & illud, quod consistit in excessu. Cùm enim virtus medium teneat, omnis recessus à medio est vitiosus. Duplicites autem recedi potest à medio. Primò per excessum,

ut si quis plus comedat; quàm oporteat. Secundo per defectum, ut si quis minus de cibo sumat, quàm exigat recta ratio.

Secundò vitium dividi potest in vitium spirituale, & vitium corporale. Objectum enim vitii est bonum deordinatum. Ex bonis autem deordinatis quædam possidentur modo aliquo spirituali, ut fama, honor, scientia, &c. alia verò possidentur, & delectant per corporeum contactum, ut voluptates gulæ, & tactûs. Vitia spiritualia sunt, quæ in bona primi generis deordinatè tendunt: vitia verò corporalia, quæ versantur inordinatè circa bona secundi generis.

Tertiò demum ex vitiis quædam dicuntur *radices aliorum*, ut Cupiditas, quam Paullus vocat *radicem omnium malorum*, eo quòd, ut peregregiè notat D. Thomas, sicut radix trahit & suggerit alimentum toti arbori, sic cupiditas colligendo divitias præbet nutrimentum toti arbori iniquitatis: Quædam verò dicuntur *capitalia*, eo quòd sicut caput influit vitam, motum, vigoremque aliis membris, & ipsa ducit ac dirigit, ita quoque ista vitia influant in alia, & ipsa veluti ducant: sic superbia est initium, & origo omnis peccati, quòd omne peccatum in eo consistat, ut homo se subtrahat à subjectione Dei, propriamque voluntatem divinæ anteponat, quod est sine dubio summæ superbiæ. Similiter avaritia, luxuria, gula, pigritia, ira, & invidia, ducunt, fovent, regunque agmen vitiorum, & ideo *vitia capitalia* vocantur.

Causæ vitiorum, cùm sint variæ, omnes possunt ad duas classes reduci, extrinsecas scilicet, & intrinsecas. Causæ vitii extrinsecæ sunt in primis malignus quidam genius tentans, instigans, & concupiscentiam inflammans. Secundò occasiones, & objecta sollicitantia. Tertiò pravi homines, qui verbis, factis, exemplisque alios ad iniquitatem trahunt. Causæ verò interiores vitiorum sunt in primis ignorantia, quæ extinguit lumen rationis dirigentis, sicque nos innumeris offendiculis exponit, non secus ac si quis lucernam extingueret homini in obscuro, lubrico, periculosóque tramite gradienti. Secundò malitia ipsius voluntatis, quæ habens intentionem

corruptam circa finem, facilè peccat circa media. Tertiò passio, quæ sollicitat voluntatem & excæcat rationem. Quartò demum, præcedens peccatum, quod nisi per penitentiam deleatur, pondere ad alia trahit.

Peccatum est propriè actus à vitioso habitu elicitus, & definitur à S. Augustino, *Dictum*, vel *factum*, vel *concupitum contra legem æternam*. Dividi posset eodem modo, ac vitium, cujus proles est. Sed præterea varias speciales divisiones habet. Primò enim dividi potest in mortale & veniale, inter quæ id discriminis assignat D. Thomas, quòd mortale corrumpat vitæ spiritualis primum principium, scilicet ordinem in finem ultimum. Veniale verò duntaxat peccet contra media, retinendo tamen intentionem & ordinem finis ultimi. Siquidem in peccato mortali homo præfert creaturam Deo; in veniali verò, licèt semper Deum omnibus præferat, attamen aliis non ita omnino utitur, sicut ordo finis ultimi exigeret, in quantum vel illis morosiùs adhæret, vel negligentiùs incumbit, vel aliquo alio modo minùs ordinatè ad illa se habet.

Secundò dividitur in peccatum cordis, oris, & operis, non quidem ut in distinctas species, sed ut in tres veluti gradus, quibus acceditur ad consummationem actûs vitiosi, qui primò corde concipitur, secundò ore exprimitur, tertiò perficitur opere: ut ira primò concipitur corde, secundò contumeliosis verbis se prodit, tertiò usque ad facta injuriosa procedit. Annotat verò D. Augustinus lib. 12. de Trinitate, peccatum in corde tribus quoque gradibus perfici, nam primò cogitatione inchoatur, delectatione nutritur, consensu completur.

Tertiò dividi potest in peccatum contra Deum, contra proximum, & contra se ipsum. Peccatum enim turbat ordinem rationis. Triplex autem est ordo in homine, ad Deum, ad se ipsum, & ad proximum. Peccata, quæ lædunt ordinem, quo homo immediatè respicit Deum, ut blasphemia, sacrilegium, &c. dicuntur esse contra Deum. Peccata, quæ turbant ordinem, quæ homo tenere debet in propriis bonis, dicuntur peccata hominis in se ipsum, ut gula, luxuria, &c. Peccata demum, quæ lædunt ordi-

dinem erga proximum observandum, dicuntur esse in proximum, ut homicidium; furtum, &c. attamen quia ordo, quem homo habet ad seipsum, & ad proximum, continetur sub ordine ad Deum, ideo omne peccatum est contra Deum.

Porrò in calce articuli, ut deformitas peccati profundiùs innotescat, non pigebit annotare octo præcipuè modos, quibus peccatum est contra Deum. 1. Deum offendit, ut supremum legislatorem, ejus præcepta contemnendo, & debitam obedientiam denegando. 2. Ut justissimum judicem, cujus judicium non formidat, & indignationem audacissimè provocat. 3. Ut testem fidelissimum, non reverendo ejus præsentiam, & in oculis ipsius malè agendo. 4. Ut summum bonum ei vilem satisfactionem præponendo. 5. Ut amicum & benefactorem, ipsi odium pro amore, injurias pro beneficiis rependendo, immò ejus beneficia convertendo in instrumenta injuriæ, quod est ingratitudinis culmen. 6. Ut supremum Dominum, contra ejus legitimum dominium protervè rebellando. 7. Ut primum principium à quo deficit & sese subtrahit. 8. Demum, ut ultimum finem, ab eo aberrando ac sponte recedendo, sibique cum insigni ejus contumelia finem ultimum in creatura præstituendo.

QUÆ-

QUÆSTIO SEXTA

De Virtutibus in particulari.

NUmerosam Virtutum familiam ita distribuit D. Thomas, ut omnes omnino virtutes morales reducat ad quatuor illas principes, quas *Cardinales* vocatas supra memoravimus. Neque enim in moralibus virtutibus ulla esse videtur, quæ non sit alicujus ex quatuor cardinalibus vel species, sub ea tanquam suo genere contenta; vel pars integralis, concurrens scilicet ad actum ejus perficiendum, vel demum, ut vocat D. Thomas, *pars potentialis* principali adjuncta, non secus ac potentia suæ essentiæ, ut per eam minùs principales actus perficiantur: sicut essentia per se, quod præcipuum est, præstat, alia verò per suas potentias perficit. Unde in hac quæstione has quatuor virtutes precipuas quatuor articulis breviter attigendas suscipimus, in quibus etiam de adjunctis, integrantibusque virtutibus dicetur, deque earum speciebus, ut sic omnium moralium virtutum seriem aliquatenus delibemus.

AR-

ARTICULUS PRIMUS.

De Prudentia, & Virtutibus sub ea contentis.

PRudentia lux agendorum, ars rectè vivendi, voluntatis oculus, cæterarum virtutum dux, fons, caput, norma, princeps, definitur à Platone *Scientia felicitatis effectrix*, eo quod ad hunc scopum omnes actiones dirigat; à Cicerone verò, *Rerum expetendarum scientia*, (porrò hîc sumitur *scientia* non strictè, sed latè, pro quavis certa & infallibili notitia) eò quòd hujus virtutis munus sit discernere, quid eligi debeat, quidve repudiari. Aristoteles 6. Ethic. cap. 5. aptissimè illam definit *Rectam rationem agibilium*, id est, virtutem rectificantem intellectum ad bene se habendum circa agibilia, seu eligibilia; coincidunt enim. Quippe cum intellectus sit regula & dux appetitûs, ut bene hoc munere fungatur, rectèque se habeat ad judicandum de his, ad quæ appetitus fertur, & ea, quæ decent ac expediunt, præcipiat, eget aliquâ virtute, quæ *Prudentia* nuncupatur.

Ex hac Prudentiæ definitione quædam ad pleniorem ejus notitiam deduci possunt. Primò, principium, quo prudentia nititur esse rectam finis intentionem. Prudentia enim negotiatur circa agibilia & eligibilia, in quibus finis se habet ut principium in speculabilibus: unde, ut conclusionum cognitionem supponit primorum principiorum, & in ea fundatur; ita tota prudentialis negotiatio circa agibilia fundatur in appetitu recto finis, cui agendo commensurat: ideoque appetitu circa finem corrupto, impossibile est, subsistere prudentiam, sed necesse est, ut degeneret in malignam quandam astutiam. Et quia in humanis ultimus totius vitæ finis est aliorum mensura, quamvis ille, qui ad aliquem particularem finem bene ratiocinatur, ut ad victoriam, dicatur secundùm quid *prudens*, scilicet in bellicis; attamen ut quis sit simpliciter prudens, necesse est, bene se habeat circa finem ultimum vitæ, ac rectè ratiocinetur de rebus agendis per ordinem ad ipsum.

Se-

Secundò deducitur, Prudentiam non hærere in universalibus, sed maximè respicere singularia. Unde qui vacat sublimiorum, universaliumque rerum cognitioni, *sapiens* quidem habetur, non tamen *prudens*, nisi ad singularia descendat, ut observat Aristoteles 6. Ethic. cap. 7. Hujus ratio est. Tum quia prudentia perficit rationem practicam ad regulandas actiones: de ratione autem regulæ est, ut applicetur regulandis, ideoque ad prudentiam maximè pertinet applicatio rationis ad singulas actiones. Tum etiam quia prudentia versatur circa agibilia: actio autem est in singularibus, & ideo singularibus maximè attendit prudentialis consideratio.

Verùm, cùm virtus certa, infallibilisque esse debeat, & aliunde singularia sint maximè incerta, dubitari posset, qua ratione. Prudentia possit certò & infallibiliter objectum suum attingere, si versetur circa singularia. Sed id facilè patebit, avertendo, quòd licèt ratio vix possit certò & infallibiliter attingere quid verum sit in rebus singularibus potest taman certis & infallibilibus regulis discernere, quid in quolibet particulari negotio, quantum volueris incerto ac dubio, agere debeat homo, ut secundùm virtutem in illo se gerat, vitiique deformitatem vitet. Prudentia non quærit quid verum sit in ipsis rebus particularibus, immò plerumque vir prudens quantum ad hoc errat; sed solùm quid amplectendum sit, omnibus expensis secundùm exigentiam rei, loci, personæ, temporis, &c. Et quantum ad hoc prudentia est certa & infallibilis.

Tertiò infertur, proprium Prudentiæ actum esse *Præcipere*, seu *Imperare*. Cum enim rectificet rationem practicam, debet illam perducere ad id, quod est perfectum, ultimumque in ratione practica: hoc verò est præcipere, seu imperare. Imperium enim statim infert executionem, quæ est finis rationis practicæ; ideoque cæteri rationis practicæ actus, scilicet consultare, ac de consultatis rectè judicare, consentur imperfecti & steriles, nisi per efficax imperium applicentur ad opus. Unde præclarè notat D. Thomas, perfectionem artis consistere in judicando, prudentiæ verò in præcipiendo. *Et ideo*, inquit Sanctus Doctor 1.2.q.47.a.8. *reputatur melior artifex, qui volens peccat in arte, quasi habens rectum judicium*, (quod tamen sequi non curat) *quàm qui peccat, quod procedit ex defectu judicii. Sed in prudentia est è converso: imprudentior*

enim

enim est, qui volens peccat, quasi deficiens in principali actu prudentiæ, qui est præcipere, quàm qui peccat nolens.

Quartò deducitur, Prudentiam aliis virtutibus medium præstituere. Quamquam enim omnis virtus moralis ex se inclinet ad medium in sua propria materia, neque hoc habeat à dictamine Prudentiæ, sed ab ipso synderesis lumine dictante, vivendum esse secundùm rationem, ideoque nec plus, nec minus in unoquoque assumendum, quàm ratio præscripserit; in quo medium virtutis consistit; attamen in quo situm sit illud medium in hoc particulari agibili, v.g. in eligenda comestione, synderesis immediatè non præscribit, sed hoc deducere ac determinare ex principiis synderesis pertinet ad prudentiam. Unde ut notat Cajetanus, prudentia præstituit finem, mediumque virtutis non in abstracto, dictando v.g. non esse recedendum à medio rationis in cibis propter delectationem, (ad hoc enim duce synderesi inclinat temperantia) sed in concreto, dictando, ubi sit medium rationis, quod quærit temperantia in hoc particulari actu comestionis.

Verùm his circa Prudentiam declaratis, ad pleniorem adhuc hujus virtutis explicationem operæ pretium fuerit, singulas ejus partes, tum integrantes, tum subjectivas, tum potentiales, singulis Paragraphis attigere.

§. I.

De Partibus quasi integralibus Prudentiæ.

OBservat D. Thomas 2.2.q.48.a.2. quòd cùm triplex distingui possit partis genus, scilicet integralis, ut paries tectum, & fundamentum respectu domûs; subjectiva, quæ scilicet subjicitur toti tanquam species generi, ut bos, & leo animali, potentialis, quæ adjungitur toti, per modum potentiæ virtutem ejus participantis, sicut nutritivum & sensitivum dicuntur partes animæ, cujus virtutem inter se dividunt & inadæquatè participant, omnes hi partium modi in qualibet Virtute Cardinali distingui possunt, sicque triplex partium genus ei attribui. Uno modo, ad similitudinem partium integralium, non quòd ipsa virtus sit aliquid in se compositum, (est enim quælibet virtus una, simplexque qualitas) sed ita ut illæ dicantur *partes integrales* virtutis alicujus principalioris,

quas

quas necesse est concurrere ad perfectum illius actum, & sine quibus mancum, defectuosumque censetur opus talis virtutis. Alio modo ad instar specierum sub ea, ut sub suo genere, contentarum; nam ut dictum est in Logica, genus est totum aliquod commune, cujus partes sunt species ei subjectæ. Tertiò ad instar partium potentialium, ita ut partes potentiales alicujus principalioris virtutis dicantur aliæ virtutes cum ea connexæ, illique adjunctæ, quæ ordinantur ad aliquos secundarios actus, vel materias, in quibus ratio principalis virtutis plenè, perfectè, exactèque non reperitur, quæque proinde totam ejus potentiam non adæquant, sed solùm aliquam illius particulam sibi vendicant, sicut nutritivum non adæquat totam virtutem animæ vegetativæ, sed solùm aliquid illius sibi assumit. Hoc ita constituto in hoc §. quæritur, quot & quales sint partes integrales prudentiæ.

Partes integrales prudentiæ sunt octo, scilicet, *Ratio*, *Intellectus*, *Circumspectio*, *Providentia*, *Docilitas*, *Cautio*, *Memoria*, *& Solertia*, *seu Eustochia*. Has omnes recenset D. Thomas 2.2.q.48.art.2. sex quidem primas ex Macrobio, septimam ex Tullio; octavam ex Aristotele: Quarum octo, quinque pertinent ad prudentiam quatenus est cognoscitiva, scilicet Memoria, Ratio, Intellectus, Docilitas & Solertia; aliæ verò tres pertinent ad eam, secundùm quod est præceptiva, scilicet Circumspectio, Providentia, & Cautio.

Divisio non posset luculentiùs declarari, quàm ipsis D.Thomæ verbis, qui hujus diversitatis rationem ex eo assignat. *Quòd circa cognitionem* (practicam, & actûs moralis regulativam) *tria sunt consideranda. Primò quidem ipsa cognitio, quæ si sit præteritorum, est Memoria; si autem præsentium, sive contingentium, sive necessariorum, vocatur Intellectus. Secundò ipsa cognitionis acquisitio, quæ fit vel per disciplinam*, (discendo scilicet ab alio) *& ad hoc pertinet Docilitas; vel per inventionem*, (inquirendo scilicet per seipsum) *& ad hoc pertinet Eustochia, quæ est bona conjecturatio. Hujus autem pars, ut dicitur 6. Ethic. est Solertia, quæ est velox conjecturatio medii, ut dicitur 1. Poster. Tertiò considerandus est usus cognitionis, secundùm quod scilicet ex cognitis aliquis procedit ad alia cognoscenda, vel judicanda, & hoc pertinet ad rationem. Ratio autem ad hoc quòd rectè præcipiat, tria debet habere. Primò quidem, ut ordinet aliquid accommodum ad finem, & hoc pertinet ad*

Providentiam. *Secundò*, *ut attendat circumstantias negotii*, *quod pertinet ad Circumspectionem*. *Tertiò*, *ut vitet impedimenta*, *quod pertinet ad Cautionem*: Ergo aptissimè assignantur hæ octo partes integrales prudentiæ, de quibus ut quidpiam sigillatim ex Angelico Doctore dicamus,

Memoria hîc sumitur, non pro potentia memorativa nudè sumpta, sed instructa pluribus experimentis, quæ circa negotia prætetita facta sunt, vel ab aliis audita, quibus magnoperè adjuvatur prudentialis consultatio, quatenus ex his futura conjectamus. Cùm enim, ut ait Aristoteles 6. Ethic. *oportet principia conclusionibus proportionata esse*, *& ex talibus talia concludere*; per experimentum negotiorum quid in pluribus eveniat discimus, sicque de agendis meliùs judicamus. Sed egregiè observat D. Thomas 2.2.q.49.a.1. quòd cùm, ex Tullio lib. 3. Rhetor. memoria non solùm à natura perficiatur, sed etiam habeat plurimum artis & industriæ, *Quatuor sunt*, verbis ejus utor, *per quæ homo proficit in benè memorando*. *Quorum primum est*, *ut eorum*, *quæ vult memorari*, *quasdam similitudines assumat convenientes*, *nec tamen omnino consuetas*, *quia ea*, *quæ sunt inconsueta magis admiramur*, *& sic in eis animus magis & vehementiùs detinetur*. *Ex quo fit*, *quòd eorum*, *quæ in pueritia vidimus*, *magis memoremur*. *Ideo autem necessaria est hujusmodi similitudinum vel imaginum adinventio*, *quia intentiones simplices & spirituales faciliùs ex animo elabuntur*, *nisi quibusdam similitudinibus corporalibus quasi alligentur*; *quia humana cognitio potentior est circa sensibilia*. *Secundò oportet*, *ut homo ea*, *quæ vult memoriter retinere*, *ordinatè disponat*, *ut ex uno memorato* (quasi deducente aptâ compage, ac concatenatione rerum sese excipientium) *facilè ad aliud procedatur*: *unde Aristoteles dicit* lib. de Mem. cap. 3. *A locis videmur reminisci aliquando*. *Causa autem est*, *quia velociter ab alio in aliud veniunt*. *Tertiò oportet*, *ut homo sollicitudinem apponat & affectum adhibeat ad ea*, *quæ vult memorari*; *quia quanto aliquid magis fuerit impressum animo*, *tanto minùs elabitur*. *Unde Tullius dicit in sua Rhetorica*, *quòd sollicitudo conservat integras simulacrorum figuras*. *Quartò oportet*, *quòd ea frequenter meditemur*, *quæ volumus memorari*. *Unde Philosophus dicit* de Mem. cap. 3 *quòd meditationes salvant memoriam*, *quia ut ibidem dicitur*, *consuetudo est quasi natura*. Hæc ille appositè omnino.

Hîc obiter nota deductam ex his principiis artem, quæ ali-

aliqui miro, ut videtur imperitis, memoriæ conatu plurima verba quantumvis barbara ordinatè reddunt, immo ordine inverso. Nempe Animo disponunt seriem aut cellarum, aut hominum, aut aliarum rerum, quarum ordinem frequenti exercitatione probè tenent. His rebus hæc nomina alligant, prodigiosâ quadam ac insolitâ connexione confictâ inter nomen & rem, ac multoties id repetunt, dum barbara hæc scribuntur nomina. Eâ connexione fit, ut nomen retineant, & ejus seriem. Hinc Utrumque facilè reddunt.

Intellectus sumitur hic, non pro potentia intellectiva, nec pro habitu, quo principia universalia per se nota, tum speculabilia, tum practica, tenemus; sed pro evidenti, ac penetrativa notitia singularis negotii, circa quod versatur electio. Cùm enim prudentia concludat aliquid singulare agibile, non sufficit intellectus universalium principiorum, quæ tenent locum majoris, sed præterea necesse est habere cognitionem singularis negotii, quod in consultationem vocatur, ut sit loco minoris: & hæc cognitio dicitur *intellectus*, quomodo etiam qui probe tenet aliquod particulare factum, solet dici *intelligens in illo*.

Docilitas est, qua aliquis fit alienæ instructionis benè susceptivus; ideoque importat & affectum, & promptitudinem ad discendum. Hæc ad prudentiam summè necessaria est, quia cùm prudentia versetur circa agibilia, in quibus sunt infinitæ diversitates, quæ non possunt satis ab uno perspici, homo ad illam eget ab aliis erudiri; præcipuè à senibus, quos tempus & experientia in agibilibus doctos facere. Unde ut ait Aristoteles 6. Ethic. c. 11. *Oportet attendere expertorum, & seniorum, & prudentium indemonstrabilibus enuntiationibus & opinionibus, non minùs quàm demonstrationibus propter experientiam enim vident principia.* Hoc autem pertinet ad docilitatem.

Solertia, seu *Eustochia* (pro eodem enim hic usurpantur, quamvis aliquatenus differant) definitur, *facultas subitò reperiendi, quod expedit*. Unde ad prudentiale judicium maximè necessaria est; præcipuè quia plerumque negotia non relinquunt copiam diuturnæ consultationi, nec patiuntur, ut aliorum consilium requiramus.

Ex solertia derivatur *Sollicitudo*, sollicitus enim est quasi *solers citus*. Unde sollicitudo importat supra solertiam quandam ad citò exsequendam animi applicatio-

em,

mum, quæ etiam prudentiam spectat. Ut enim dicit Aristoteles 6. Ethic. cap. 9. *Oportet operari quidem velociter consiliata, consiliari autem tardè*. Sed cùm sollicitudo sit adeo commendabilis, nec virtutes inter se pugnent, paradoxum videtur id, quod dicit Aristoteles 4. Ethic. cap. 3. *Quòd ad magnanimum pertinet pigrum esse & otiosum*, quod tamen capitaliter sollicitudini opponitur. Verùm, ut præclarè D. Thomas explicat, *Magnanimus dicitur piger & otiosus, non quia de nullo sit sollicitus, sed quia non est superfluè sollicitus de multis, sed confidit in his, in quibus confidendum est, & circa illa non superflue sollicitatur. Superfluitas enim timoris & diffidentiæ facit superfluitatem sollicitudinis*. Unde in tantum magnanimitas excludit nimiam sollicitudinem, in quantum excludit timorem & diffidentiam.

Ratio sumitur hic, non pro facultate inferendi unum ex alio, sed pro quadam illius facultatis perfectione circa agibilia, seu pro bono illius usu.

Providentia quendam futurorum prospectum importat; est enim *providere* quasi *procul videre*. Et hæc ad prudentiam necessaria est, quia cùm prudentia in finem assequendum omnia dirigat, id est, præsentia agibilia in futurum, debet & futurorum prospectum habere.

Circumspectio dicit attentionem quandam vigilantem ad observanda omnia, quæ negotium circumstant, & collationem illorum ad ea, quæ in finem ordinantur, ne quid ex necessariis operi desit.

Cautio denique veluti excubias agit ad præcavenda mala, quæ operi admisceri possunt, & vitanda pericula, quæ rem turbare, vel ex re consequi possunt.

§. II.

De partibus subjectivis Prudentiæ, seu de illius speciebus.

Partes subjectivæ Prudentiæ sunt quædam specialiores virtutes, quæ sub generali ratione prudentiæ continentur, ut species sub suo genere, de quibus proinde prudentia essentialiter & directè prædicatur, ut animal de bove, & leone. Pro illarum explicatione.

Dico 1. Prudentia dividitur tanquam in suas partes subjectivas, seu propriè dictas species, in Prudentiam,

qua

qua quis regit se ipsum ; & Prudentiam, qua quis multitudinem regit : seu in *prudentiam monasticam*, id est, privatam, personalem, ac quasi solitariam ; & in prudentiam gubernatricem, moderatricemque, qua quis regit corpus politicum ex plurium conventu conflatum.

Declaratur bonitas divisionis. Cùm enim Prudentia sit recta ratio agibilium, ibi diversæ sunt species prudentiæ, ubi diversa sunt formaliter agibilia : Atqui agibilia circa privatam personam & circa multitudinem sunt diversa : Ergo pertinent ad diversas species prudentiæ. Major patet. Probatur minor. Cùm enim agibilium ratio desumatur ex fine, sicut conclusionum ratio ex principiis, agibilia in diversos fines ordinata sunt formaliter diversa, sicut conclusiones ex diversis principiis illatæ sunt diversæ formaliter : Atqui agibilia circa propriam personam, quæ pertinent ad monasticam prudentiam, habent pro fine bonum propriæ personæ, seu privatum ; agibilia verò circa communitatem, quæ respicit prudentia gubernatrix, habent pro fine bonum publicum totius communitatis : Ergo sunt formaliter diversa.

Dices. Virtus propriè dicta debet versari circa bonum proprium, ut faciat bonum habentem : Atqui prudentia illa gubernatrix non quærit bonum proprium, immò propter commune negligit proprium, ut videre est in optimis principibus & magistratibus: Ergo non est virtus propriè dicta, nec proinde species prudentiæ.

Resp. Cum D.Thoma 2. 2. q.47.a.10. ad 2. *Quòd ille, qui quærit bonum commune, ex consequenti etiam quærit bonum suum, propter duo. Primò quidem, quia bonum proprium non potest esse sine bono communi vel familiæ, vel civitatis, vel regni. Unde Valerius Maximus de Antiquis Romanis dicit, quòd malebant esse pauperes in divite imperio, quàm divites in paupere imperio. Secundò quia homo, cùm sit pars domûs, vel civitatis, oportet, quòd consideret, quid sit sibi bonum ex hoc, quod est prudens circa bonum multitudinis. Bona enim dispositio partium accipitur secundùm habitudinem ad totum ; quia, ut Augustinus dicit* lib.3.Confess. cap.8. *Turpis est omnis pars suo toti non conveniens, vel non congruens.*

Dico 1. Prudentia gubernatrix, seu moderatrix communitatis, dividitur in *Oeconomicam*, *Politicam*, & *Militarem*.

Declaratur divisio. Cum enim gubernatrix prudentia respi-

respiciat regimen multitudinis, distinguenda est secundùm varias species socialis multitudinis, & fines diversos, in quos tendit: Atqui triplex est species multitudinis, triplexque finis, propter quem convenit: Ergo & triplex distingui debet prudentia gubernatrix. Declaratur minor. Est enim in primis multitudo adunata ad constituendam familiam & ad convivendum, cujus finis est vel educatio liberorum, vel paullo generalius, pacificus, tranquillusque convictus, nec dissidiis domesticis turbatus, nec necessariorum inopiâ molestus, nec possessionum malâ administratione in brevi dissipandus: & ad hanc multitudinem regendam, illumque finem procurandum datur prudentia œconomica cujus est filios ritè educari, servis bene uti, possessiones conservare, quæstui legitimo studere. Est autem alia multitudo, non hominum sub uno tecto convictuque associatorum, sed plurium familiarium convenientium sub iisdem legibus ad constituendam civitatem, vel regnum, cujus finis est pax, tranquillitasque publica: & ad hanc multitudinem regendam, ac in pace servandam datur prudentia politica. Est demum aliud multidinis genus ad unum particulare negotium, scilicet victoriam, congregatæ: & hujus multitudinis regula est prudentia militaris.

Prudentia politica dividi præterea potest in *Architectonicam*, & *Politicam simpliciter dictam*. Prudentia architectonica est, qua, qui præest, regit multitudinem, possetque subdividi in *Monarchicam*, *Aristocraticam*, & *Democraticam*, juxta tres celebres regiminum formas; in quarum prima unicus est, qui cæteris omnibus imperat, in secunda optimates supremum regiminis clavum tenent, in tertia populus se ipsum regit. Prudentia verò politica simpliciter dicta est, qua civis pro sua virili parte collaborat principi, seque disponit, quatenus est membrum reipublicæ, in ordine ad bonum publicum: seu qua aliis rectè convivit in ordine ad bonum publicum.

III.

§. III.

De Partibus potentialibus Prudentiæ, seu de virtutibus ei adjunctis.

Pars potentialis sumitur hic non pro correlativo totius potentialis, de quo diximus in Logicâ minori; sed secundùm analogiam ad divisionem virtutis rei in quasdam potentias essentiæ adjunctas, in quibus inadæquatè reperitur, sicut supra dictum est §. 1. Unde virtutes illæ dicuntur *partes potentiales prudentiæ*, quæ illi adjunguntur ac ministrant in quibusdam actibus minus principalibus, nec plenè rationem prudentiæ assequuntur sicut subjectivæ.

Tres sunt ejusmodi partes potentiales prudentiæ, seu virtutes adjunctæ, ut ei inserviant ad actus minùs principales circa materiam prudentialem, scilicet Eubulia, Synesis, & Gnome. Ita D. Thomas 2.2.q.51.

Declaratur. ratio practica, quæ dirigitur per prudentiam, tres actus habet circa agibilia, scilicet consilium de agendis, judicium de consiliatis, imperium applicans consiliata ad exsecutionem: quorum trium actuum, ut patet, imperium est principalior. Ergo necesse est, prudentiam quidem immediatè respicere imperium, ut actum principaliorem; habere verò virtutes sibi adjunctas, quæ immediatè procurent alios duos actus minùs principales, consilium scilicet & judicium. Virtus quæ rectificat consilium, dicitur à Græcis εὐβυλία, *eubulia*, id est latinè *bene consiliativa*, seu *bona consultatio*, cui opponitur πανυργία, *panurgia*, quasi latinè *calliditas*, *vafrities*, seu *astutia*, quæ malignis consiliis procurat assecutionem finis. Quæ verò rectificat judicium circa consiliata, duplex est. Altera enim de consiliatis judicat secundùm communes leges, & hæc dicitur σύνεσις, *synesis*, à verbo συνεσαι, quod est latinè *intelligere*, seu, *bene sentire*, aut secundùm alios *sensatè decernere*. *Unde*, inquit D. Thomas, *secundùm synesim dicuntur aliqui synetl, id est, sensati; vel* eusynite, *id est, boni sensûs*. Huic op-

opponitur Ἀσυνεσία, Asynesia, id est, *stoliditas*, ac *stultitia*. Altera demum de consiliatis, in quibus leges communes deficiunt, judicat secundùm altiora principia: sunt enim quandoque casus insoliti, quos aut lex non attingit; aut si attingat, patitur tamen exceptionem in illis propter aliquid circumstans, & ideo necesse est recurrere ad altiora principia, ut de illis rectum feratur judicium. Virtus, quæ id præstat, dicitur γνώμη, *gnome*, quæ licèt apud Græcos sonet simplicem *sententiam*, ex usu tamen sumitur pro aliqua judicii excellentia, importatque quandam animi sublimem perspicacitatem altioribus attendentem.

Enbulia, ut de singulis quidpiam dicatur, duobus maximè corrumpitur, malo fine, vel malis mediis. Ut enim ait D. Thomas 2. 2. quæst. 51. art. 1. ad 1. *Non est bonum consilium, sive aliquis malum finem in consiliando præstituat, sive etiam ad bonum finem malas vias adinveniat; sicut etiam in speculativis non est bona ratiocinatio, sive aliquis falsum concludat, sive etiam concludet verum ex falsis, quia non utitur convenienti medio*. Requiritur insuper ad hanc virtutem non solùm adinventio, solersque excogitatio eorum, quæ sunt opportuna ad finem, sed etiam aliarum circumstantiarum accessus, scilicet tempus congruum, ut nec nimis tardè, nec præcipiti velocitate consultatio fiat, modus consiliandi, ut scilicet firmum, constansque sit consilium, &c.

Synesis, cum sit arbitra & ponderatrix consiliatorum, est maximi momenti in agendis; quippe cùm multi sint bene consiliativi, qui tamen de consiliatis, inventisque nesciunt rectè judicare: Sicut etiam in speculativis quidam solerter, sagaciterque inquirunt, eo quòd ratio eorum prompta sit ad discurrendum circa diversa propter excellentiam imaginationis diversa phantasmata facilè, aptèque formantis; qui tamen non pollent judicio discernente, & quid cuique congruat appositè dictante, propter defectum intellectûs, qui maximè provenit ex mala sensûs communis dispositione, ut notat D. Thomas 2. 2. quæst. 51. art 3. Ad hanc verò virtutem tria maximè requiruntur. Primò recta virtutis cognoscitivæ dispositio, ad recipiendas res, ut sunt in se ipsis. Hæc

enim comparatur speculo, quod si fuerit rectè dispositum, species rerum fideliter reddit, si autem malè disponatur, omnia subversa, distortaque repræsentat. Secundò, ut animus non sit falsis, pravisque judiciis præoccupatus, sed veris & rectis imbutus. Tertiò demum, ut appetitus non sit vitiis depravatus, nam de eligibilibus maximè judicamus secundùm appetitûs dispositionem; quippe, inquit Aristoteles, *Qualis unusquisque est, talis ei finis videtur.*

Gnome, cum easdem requirat dispositiones, ac Synesis, insuper exigit quandam animi, judiciique sublimiorem perspicacitatem, quæ non solùm intentionem legis penetret, ut videat in quibus casibus ab ea sit aliquando recedendum, propter quasdam speciales circumstantias; sed etiam sublimiora juris principia comprehendat, ut juxta ipsa de illis casualibus possit aptè decernere.

ARTICULUS SECUNDUS.

De Justitia, & Virtutibus sub ea contentis.

JUstitia inter virtutes post Prudentiam prima est. Hæc rerumpublicarum genitrix custos, ac moderatrix exsistit, legum optimarum parens, perpetuum humanæ societatis vinculum, malorum domitrix, bonorum præsidium, injuriarum propulsatrix, discordiarum arbitra, civitatum anima, humanorum bonorum æqua dispensatrix, &, ut uno verbo dicam, publicus quidam pacis, tranquillitatis, totiusque publici boni thesaurus; ex quo cuilibet, quod sibi congruit, tribuitur. Unde illius elogium est apud Aristotelem lib. 5. Ethic. *Quòd sit praclarissima virtutum, & neque Hesperus, neque Lucifer sit adeo admirabilis: cujus*, ut inquit Cicero 1. Offic. *tanta vis est, ut ne illi quidem, qui maleficio & scelere pascuntur, possint sine ulla illius particula vivere. Nam qui eorum cuipiam, qui una latrocinantur, furatur aliquid, aut etiam eripit, is sibi ne in latrocinio quidem relinquit locum. Ille autem, qui Archipirata dicitur, nisi aquabiliter*

biliter prædam dispertiat, aut accidetur, aut à sociis relinquetur.

Sumitur Justitia, præcipuè in sacris Litteris, paullo latiùs pro omni virtute, ita ut *vir justus* idem sit, ac omnium virtutum dotibus instructus. Cujus quidem acceptionis ratio est, quia sicut in omni vitio quidpiam injustitiæ repetitur, quatenus vel Deo, vel proximo, vel nobis aliquid debitum subtrahitur, vel indebitum tribuitur; ita in omni virtute aliquid justitiæ relucet, quatenus per eam unicuique, quod æquum est, tribuitur; aut secundùm quod omnis virtus in adæquatione cum rationis regula consistit, quæ æquatio, justitia quædam est, secundùm quod *Justum* idem est, ac *adæquatum*. Sed propriè sumpta Justitia speciem quandam virtutis constituit, cujus est æqualitatem inter personas diversas, aut inter personam & aliquid gerens munus personæ, constituere, quæque proinde semper est ad alterum.

Hoc modò sumpta Justitia definitur, *Constans & perpetua voluntas jus suum unicuique tribuendi*; quæ definitio à Juristis desumpta est, reduciturque à D. Thoma ad hanc exactiorem formam, *Justitia est habitus, secundùm quem aliquis constanti & perpetuâ voluntate jus suum unicuique tribuit*. *Habitus* tenet locum generis; cæteræ particulæ proprios characteres justitiæ exprimunt. Hæc enim in hoc tota versatur, ut unicuique, quod suum est, rependat. Verùm ut huic definitioni, ac justitiæ notioni major lux afferatur.

Ex hac definitione habetur primò, Justitiæ objectum formale esse Jus; materiam verò, res illas, in quibus jus constituitur, puta venditiones, emptiones, distributiones, &c. Sumitur autem jus tripliciter. Primò regulativè, pro lege determinante, quid ex justitià unicuique tribuendum sit, & sic sumptum, jus dividitur in *positivum*, *naturale*, *divinum*, *humanum*, *civile*, *canonicum*, *&c.* Secundò sumitur jus quasi fundamentaliter, pro potestate in lege fundatâ, quâ nobis aliquid vindicamus; & sic sumptum describitur, *Legitima potestas ad rem obtinendam, vel ad aliquam functionem, aut quasi functionem, cujus violatio constituit injuriam*. Tertiò sumitur jus formaliter & propriè, prout idem est, ac *justum*, seu *æqua-*

le ad alterum. Quamvis autem his tribus modis sumptum jus pertineat ad justitiam, attamen primo modo pertinet ut regula, secundo modo ut quid præsuppositum, tertio verò modo, ut proprium objectum. Justitia enim facit æqualitatem ad alterum, quæ æqualitas regulatur à lege, & fundatur in potestate, qua aliquis sibi rem debitam, id est, suam facit.

Habetur secundò, medium Justitiæ esse, non solùm medium rationis, sed etiam medium rei. Medium rationis, dicimus *Adæquationem rei cum ratione*; medium verò rei *Adæquationem rei cum re*. Primum ergo medium faciunt cæteræ virtutes morales, adæquando operationem regulæ rationis, nec curando an res rei adæquetur: ut temperantia non curat, an res, quibus vescimur, sint aut inter se, aut ad alterum adæquatæ, sed quòd ipsa comestio sit adæquata rationi. At verò justitia non solùm attendit medium rationis, ut scilicet operatio adæquetur rationi, sed etiam medium rerum, puta æqualitatem dati & accepti.

His circa Justitiam declaratis, ad pleniorem illius explicationem superest, ut singulas ejus partes, scilicet integrales, subjectivas, & potentiales sigillatim attingamus.

§. I.

De Partibus integralibus Justitiæ nec non de ejusdem speciebus, seu partibus subjectivis.

Partes integrales, & subjectivas Justitiæ sub uno titulo comprehendimus, quòd pauca admodum de primis dicenda occurrant. Duplex assignatur pars integralis justitiæ, scilicet, declinare à malo, & facere bonum. Verùm observandum, quòd bonum & malum sumuntur aliquando in communi & generaliter: & hoc modo facere bonum & declinare à malo, non sunt partes integrales justitiæ, sed ad omnem virtutem pertinent. Sed aliquando bonum & malum specialiùs sumuntur, prout sunt ad alterum, sub qua ratione aliquis dicitur *maleficus*, eo quòd in-

injustè malum alteri inferat, aut *beneficus*, eo quòd bonum alteri procuret: & hoc modo facere bonum & declinare à malo, quatenus scilicet sunt ad alterum, sunt partes integrales justitiæ.

Hujus verò divisionis ratio est, quia partes integrales alicujus virtutis sunt, quæ ad integritatem actûs illius faciunt. Actus autem justitiæ, ut patet ex ejus definitione, est, unicuique jus suum tribuere, seu medium æqualitatemque ad alterum facere. Manifestum est autem ad hoc, ut æqualitas ad alterum perfectè statuatur, duo concurrere debere. Primò ut bonum fiat, seu, ut quòd alicui debetur, tribuatur. Secundò ut arceantur nociva & injuriosa, quibus bonum illud jam constitutum violaretur: Ergo partes integrales justitiæ sunt & bona facere, & mala arcere.

Quantùm ad partes subjectivas, Justitia universaliter sumpta dividitur in Commutativam, Distributivam, & Legalem, tanquam in species suas. Prima est partis ad partem. Secunda totius ad partes. Tertia partium ad totum.

Declaratur Divisio. Cùm proprium Justitiæ munus sit, æqualitatem inter aliqua constituere, ut scilicet unusquisque alteri reddat, quod ipsi debetur, juxta diversas habitudines eorum, inter quæ ponitur æqualitas, diversæ statuendæ sunt species Justitiæ, Atqui hujusmodi habitudo est tantùm triplex: Ergo triplex quoque statuenda est species justitiæ. Declaratur minor. Cùm enim homines constituant inter se societatem aliquam politicam, quæ est quoddam corpus morale, triplex est habitudo inter homines, non secus, ac inter membra corporis naturalis. Primò enim homo dicit habitudinem ad alium hominem, tanquam ad compartem corporis politici, cui tenetur rependere quod suum est: & hoc respicit Justitia Commutativa, cujus est statuere æqualitatem inter duos æquales homines in venditionibus, emptionibus, commutationibus, à quibus & nomen traxit, contractibus, cæterisque officiis, quibus pars parti obligatur. Ad hanc spectat Justitia punitiva, ut à Magistratu exerceatur, hujus enim est æquare pœnam cum offensa. Secundò respublica, seu corpus illud politicum ex hominibus tanquam membris constitutum, dicit habitudinem ad singulas suas partes, quibus debet ali-

quid rependere pro cujusque conditione, largiendo per magistratus, & eos, qui reipublicæ præsunt de publicis bonis unicuique pro meritis: & hoc respicit Distributiva Justitia, ad quam spectat æqualitatem facere in distributione dignitatum, honorum, bonorumque communium. Tertiò tandem qualibet hujus politici corporis pars dicit habitudinem reciprocam ad totum, cui aliquid vicissim debet, ut scilicet talem se illi exhibeat pro sua virili parte, qualem decet, & bono totius convenit; & hoc respicit Legalis Justitia, cujus est æqualitatem statuere in officiis, quæ bonus civis impendere tenetur erga rempublicam.

Cæterùm, licèt omnes istæ species justitiæ respiciant æqualitatem, attamen non eodem modo illam constituunt. Nam justitia quidem Commutativa respicit & constituit æqualitatem quasi quantitatum, seu, ut vocant *Arithmeticam*, quæ in hoc consistit, ut tantum detur, quantum acceptum est, v. g. si quis tres nummos mutuos accepit, tres nummos creditori rependere teneatur. Cùm enim hæc justitia sit inter partes, quæ sunt omnino inter se æquales, non est alia ratio, cur una det alteri, nisi quia accepit ab ea, vel quod illius est, retinet, ideoque tantam quantitatem reddere debet, quantam accepit, in quo consistit æqualitas quantitativa. At verò Justitia Distributiva non attendit æqualitatem quantitatum, sed æqualitatem proportionum, seu, ut vocant *Geometricam*, quæ in eo sita est, ut unicuique detur juxta merita, seu, ut servetur eadem proportio inter præmia data, quæ est inter merita accipientium, ut si habenti sex gradus meritorum dentur tres nummi; habenti duodecim gradus meriti, dentur sex nummi. Eadem enim est proportio trium ad sex, quæ sex ad duodecim. Hujus verò modi procedendi in justitia distributiva ratio est, quia ratio dandi est habitudo partium ad totum. Unde cùm non omnes partes eandem habitudinem dicant ad totum, sed quædam sint in eo principaliores, non omnes idem debent recipere à toto, sed qualibet juxta dignitatis meritique sui proportionem. Justitia verò Legalis attendit ad æqualitatem aliquam ex utraque prædicta temperatam, quatenus enim qualibet pars dat toti, v. g. quilibet civis civitati, justa proportionem

nem virium suarum, quæ non in omnibus eædem sunt, videtur servare æqualitatem proportionis: Sed quatenus quælibet pars in reddendo toti non debet attendere, quid reddat alia; nec proinde debet servare proportionem inter id, quod alia dat, & id, quod ipsa rependit, sed quælibet nullâ habitâ ratione aliarum dare debet quantum potest & ab ea exigitur, sic videtur esse quædam æqualitas quantitatum, seu *Arithmetica*.

Legalis justitia dividitur in *Legalem justitiam specialiter dictam*, & *Epiikiam*: seu in eam, quæ in operationibus ad verba legis attendit; & eam, quæ ubi lex deficit propter speciales quasdam circumstantias à legislatore non prævisas, omissis verbis legis attendit legislatoris intentioni.

Declaratur. Cùm enim Justitia Legalis id procuret, ut quælibet pars tribuat toti, quod debet secundùm leges; aliquando debitum illud rectè regulatur per verba legis, ut fieri solet in casibus ordinariis; & respectu hujus debiti reddendi locum habet Justitia Legalis simpliciter dicta. Aliquando tamen quidam casus insoliti & a legislatore non prævisi occurrunt, in quibus si verba legis servarentur, apertè iretur & contra bonum commune, quod est finis legis, & contra mentem legislatoris: v.g. Lex est, ne laicus sacra vasa contractet, quæ si ad literam servaretur, dum furentes Hæretici irrumpunt in Ecclesiam, nullo alio præsente nisi laico, sine dubio, iretur contra bonum à legislatore intentum, scilicet mysteriorum reverentiam. Ad hos casus ordinatur sublimior quædam justitiæ species à Græcis dicta *ἐπιείκεια*, epiikia, Latini *Æquitatem* reddunt, cujus munus est in insolitis casibus, prætermissis legis verbis, quid juxta legislatoris intentionem æquum sit, statuere. Et hæc justitiæ species dirigitur per Gnomen, quam superiùs diximus, non judicare de agendis secundùm leges communes, sed secundùm altiora principia.

Verùm non pigebit hic monere, hanc justitiæ partem, ne deficiat, egere magnâ discretione, perspicacitate, ac sublimitate judicii non secus, ac de Gnome supra diximus: & quod præcipuum est, diligenter cavendum, ne ob aliquod particulare bonum legis præceptum dimittatur. Cùm enim legis exacta, litera-

Illque observatio sit magnum, publicumque bonum, non debet ob quamvis utilitatem prætermitti, præcipuè ob privatum commodum, sed solùm ob insignem, evidentemque causam, eo quòd nempe non possit observari sine præjudicio boni à legislatore magis intenti. Unde peccavit Saul contra epiikiam, prætermittendo exactam, literalemque exsecutionem mandati, quo jubebatur interficere omnes Amalecitas, rege ad pompam triumphi, & gregibus ad sacrificium, reservatis; melior enim erat exacta obedientia, quàm sacrificium & triumphi apparatus. At verò David esuriens usus epikiâ, sine culpa panes propositionis comedit, quos tamen lex solis Sacerdotibus ad cibum permittebat: quia vita hominis est majus bonum, magisque à Deo legislatore intentum, quàm cæremonialis observantia.

Circa Justitiam, ut exercetur in Judiciis publicis, quæri solet, an Judex teneatur judicare secundùm allegata & probata, etiàm contra propriam scientiam.

CONCLUSIO.

Judex tenetur judicare juxta allegata & probata, etiam contra propriam scientiam. Ita S. Thomas 2. 2. q. 67. ar. 2.

Probatur ejus ratione. Judicare pertinet ad judicem, secundùm quod fungitur publicâ potestate: Atqui publica potestas non attendit ad privatam scientiam, sed ad id, quod publicè constat depositione testium, secundùm formam juris facta: Ergo non ad suam privatam scientiam, sed ad hanc publicam probationem attendere debet judex, juxta illud Deuteronomii 19. *In ore duorum, aut trium stabit omne verbum.*

Obj. 1. illud Exodi cap. 23. *Non suscipies vocem mendacii, nec sequeris turbam ad faciendum malum, nec in judicio plurimorum acquiesces sententiæ, ut à recto devies.*

Resp. Mendacium non esse suscipiendum, cum constat esse tale. At depositio testium, quæ secundùm formam juris refelli nequit, publicè mendax non habetur

betur, sed vera censetur. Aliis verbis cavetur, ne judex iniquis accedat sententiis, quæ scilicet legi palàm repugnant, etiam si plures in eas eant; ac non ut privatam scientiam publicæ probationi anteponat.

Instabis. Homo in judicando tenetur se conformare divino judicio: Sed judicium Dei est secundùm veritatem: Ergo homo eam sequi debet, non falsam testium depositionem.

Resp. Cum S. Thoma 2. 2. quæst. 67. art. 2. ad 2 Deum judicare propriâ potestate, ac informari propriâ scientiâ. At judex publicâ judicat authoritate, quæ attendit ad publica testimonia, non ad privatam cujusque scientiam: unde judex nequit punire, quæ ipse punienda novit; sed solùm, quia publicè probata sunt.

Urgebis. Agere contra propriam scientiam est agere contra conscientiam: Sed judex non debet agere contra conscientiam: Ergo nec judicare contra propriam scientiam.

Resp. Scientiam judicis, ut judex est, esse eam, quæ juridicis probationibus nititur; & ideo in hypothesi non agit contra eam scientiam, qua regulari debet in eo actu, nec proinde contra conscientiam.

Dices. Jus naturæ non est violandum propter jus positivum: Sed si judex eum, quem certò novit esse innocentem capitalis criminis, qui tamen testibus reus convincitur, morti addiceret, violaret jus naturæ: Ergo eum condemnare non debet.

Resp. S. Thomas 2. 2. quæst. 64. art. 6. ad 3. *Quòd judex si scit aliquem innocentem esse, qui falsis testibus convincitur, debet diligentiùs examinare testes, ut inveniat occasionem liberandi innoxium, sicut Daniel fecit. Si autem hoc non potest, debet eum superiori judici relinquere judicandum. Si autem nec hoc potest, non peccat secundùm allegata sententiam ferens, quia ipse non occidet innocentem, sed illi, qui eum asserunt nocentem.* Itaque in hypothesi, quòd judicet, testes sequi debet: nec refert exinde consequens inconveniens, quia si judici sic liceret judicare juxta proprium arbitrium, ac publicis non stare probationibus, pejora sequerentur. At tenetur tamen, quantum potest, ab eo abstinere judicio. Unde si sit supremus index, cui jus gratiæ competat, tenetur

pœnam relaxare, si inferior, rem ad superiorem remittere. At si neutrum fieri queat, quod vix contingit, an potiùs teneatur officium deponere, alia quæstio est ad Theologos morales spectans.

§. 11.

De Partibus potentialibus Justitiæ, seu de Virtutibus ei adjunctis.

Numerosus virtutum comitatus adjungitur Justitiæ. Cum enim ejus sit æqualitatem constituere in operationibus ad alterum, plures actiones sunt, in quibus hæc æqualitas exactè observari nequit, quæ proinde non ab ipsa justitia, sed à virtutibus ei adjunctis regulantur. De illis ergo ut speciatim aliquid attingamus.

Virtutes, quæ adjunguntur Justitiæ, quæque proinde partes ejus potentiales habentur, sunt octo, scilicet *Religio*, *Pietas*, *Observantia*, *Veritas*, *seu Veracitas*, *Gratitudo*, *Justitia vindicativa*, *Liberalitas*, *Amicitia*. Ita S. Thomas 2. 2. quæst. 80.

Declaratur ex D. Thoma ibidem. Virtutes adjunctæ Justitiæ sunt; quæ cum aliquatenus cum ea conveniant, in quantum sunt ad alterum, deficiunt tamen à perfecta ratione illius: Atqui octo enumeratæ virtutes, etsi cum justitia conveniant, quatenus sunt ad alterum, ac rectificant voluntatis operationes in reddendo debito alteri, ut de se patet; deficiunt tamen à perfecta ratione illius; Ergo sunt habendæ pro adjunctis justitiæ. Declaratur minor. Cum enim ratio justitiæ in eo sita sit, ut reddatur alteri secundùm æqualitatem, quod ipsi debetur, dupliciter virtus ad alterum potest à justitiæ ratione deficere, uno modo ex parte æqualitatis, quam non exactè facit; alio modo ex parte debiti, quod non est rigorosum & perfectum. Virtutes, quæ deficiunt à rigorosa justitia ex parte æqualitatis sunt in primis Religio, quæ solvit quidem debitum Deo, sed

non

non æquale. Secundò Pietas, quæ debitum cultum parentibus rependit quidem, non ita tamen exsolvit, quin semper remaneamus obligati, ut dicit Aristoteles 8. Ethic. cap. 16. Tertia Observantia, quæ virtuti, dignitatique in altero existenti debitam reverentiam exhibet, sed non plenè ad æqualitatem attingit, quia, ut inquit D. Thomas ex Aristotele 4. Ethic. cap. 5. *Non potest secundùm æquale præmium recompensari ab homine virtus.*

Ex parte verò debiti eæ virtutes deficiunt à rigorosa justitia, quæ reddunt alteri id, quod ipsi debetur, non quidem debito rigoroso, ac legali, ad quod scilicet reddendum lex ipsa compellat; sed debito quodam morali & in sola honestate morum fundato. In quo quidem debito duplex est gradus. Quoddam enim debitum ita est ad honestatem servandam necessarium, ut sine eo talis honestas esse non possit: & ad hoc debitum reddendum ex parte debentis ordinatur Veritas, seu Veracitas, qua quis se talem in dictis & factis exhibet aliis, qualis est. Ex parte verò ejus, cui debetur, ordinantur duæ virtutes, scilicet Gratitudo, seu gratia, qua vicem rependimus pro acceptis beneficiis; & Vindicatio, qua pro malis illatis servato legitimo ordine pœna authori infligitur. Est autem aliud debitum morale minùs necessarium, sine quo morum honestas stare potest: & ad hoc reddendum duplex ordinatur virtus, Amicitia scilicet, qua dictis, factisve quis se alteri gratiosum amabilemque exhibet; & Liberalitas, qua ultrò bona sua aliis moderatè largitur. De his omnibus, ut verbo dicamus.

In primis Religio *à relegendo* dicta, ut vult Cicero, eo quòd ea, quæ sunt Divini cultûs, relegat & inculcet; vel secundùm Augustinum *à religendo*, quòd per eam religamus Deum, quem per peccatum amiseramus; vel tandem, ut etiam deducit idem Augustinus, *à religando* eo quòd nos uni vero Deo liget acjungat: Definitur à Cicerone, *Virtus, quæ superiori cuidam naturæ, (quam divinam vocant) curam, cæremoniamque, vel cultum affert*: seu meliùs secundùm Theologos, Quæ debitum cultum Deo tribuit, tanquam primo rerum omnium principio; cultum, inquam, cum quadam submissione,

I 4 ac

ac propriæ dependentiæ protestatione, tum interioribus actibus tum exterioribus signis. Hujus virtutis actus sunt, primò, Devotio, quæ est quædam promptitudo & alacritas voluntatis ad ea, quæ Dei sunt, ac ad ipsius cultum spectant. Secundò Oratio, quæ est petitio decentium à Deo, seu desiderii coram Deo explicatio ad aliquid ab eo impetrandum. Tertiò Adoratio, quæ est honor externo corporis gestu exhibitus. Quartò Oblatio, quæ res sensibiles Divino cultui mancipat, cujus sacrificium quædam species est, superadditque simplici oblationi immutationem rei, quæ offertur, ad protestandum Dei in omnia summum dominium. Quintò, Votum, quod propriè significat, non solùm simplex propositum, sed promissionem, qua homo se Deo ad aliquid præstandum obligat. Sextò Juramentum, quod est invocatio Divini testimonii, seu attestatio Divini nominis, ad fidem faciendam. Septimò, tandem Laus Divini nominis, quæ per sermonem Dei excellentiam dilucidat.

Pietas definitur à D. Augustino lib. 83. qq. quæst. 83. ex Cicerone, *Virtus, per quam sanguine conjunctis, patriaque benevolis officium, & diligens, tribuitur cultus*. Unde primò respicit patrem, & matrem tanquam conjunctiores. Secundò patriam, quæ nos, parentesque continet. Tertiò, consanguineos, quibus ratione parentum conjungimur.

Observandum definit, ex eodem Cicerone S. Augustinus, *Virtutem, per quam homines, aliquâ dignitate antecellentes, cultu quodam & honore dignantur*. Hæc inter virtutes maximè necessaria ad servandam subordinationem inter homines, in primis quidem respicit personas, quæ nobis ex officio præsunt, scilicet superiores; sed præterea, extenditur ad omnes, virtute, sapientiâ, dignitate, aut aliquâ aliâ dote veneratione dignâ insignes. Comprehendit autem varios gradus pro merito Personarum, quas respicit, sed præcipuè obedientiam respectu superiorum, quæ nos ad eorum implenda mandata exactos efficit.

Veritas, seu Veracitas est virtus, qua nos tales dictis, factisque exhibemus quales re ipsâ sumus. Hæc virtus non modò ad humanum convictum omni-

no necessaria est, cum sine illa nulla fides stare possit, sed etiam adeo efficax ad conciliandum aliorum amorem, ut adnotante Aristotele Rhetor. 2. cap. 4. etiam eos, qui vita sua ingenuè fatentur, amemus.

Gratitudo definitur ex Cicerone, *Vitium, in qua amicitiarum, & officiorum alterius memoria, remunerandique voluntas continetur*. Hujus virtutis tria munera recenset D. Thomas. Primò beneficium agnoscere. Secundò pro eo gratias agere. Tertio retribuere loco & tempore pro facultate recipientis.

Vindicatio definitur à Cicerone, *Virtus, per quam vis, aut injuria, & quidquid obscurum est, defendendo, aut ulciscendo propulsatur*. Hæc virtus magnâ cautelâ indiget, cùm ab ea in vitium facilis, lubricusque sit gradus. Ejus enim munus est modum statuere in rependendis injuriis, quæ repensio in primis si fiat animo nocendi alteri, etiam qui injustè nobis nocuit, manifestè est contra caritatem, cujus est velle, ac procurare bonum etiam inimicis. Præterea si fiat propriâ, privatâque authoritate, est vitiosa quia vindictæ executionem Deus sibi reservavit, juxta illud, *Mihi vindicta, & ego retribuam*, & ideo non pertinet ad privatas personas, sed ad ipsum Deum, & ad eos, qui locum Dei tenent in republica, apud quos residet publica authoritas, quique ob id gladium portant, ut ait Apostolus. Unde hujus virtutis objectum est vindicta à legitimo judice requisita, non animo nocendi, sed vel studio repetendi honorem injustè ablatum, vel amore illius honestatis, quæ splendet in punitione malefactoris, cui per se convenit, & debetur pœna; sicut benefactori gratia; ut sic servetur ordo, in quantum qui per culpam ab ordine recti prolapsus est, ad illum per pœnam suo modo revocatur. Attamen quemadmodum virginitas conjugali continentiæ præstat, ita & condonatio injuriæ præ virtute vindicationis longè commendatur. Non enim tenemur injuriarum propriarum ultionem prosequi, ideoque ad exemplum Salvatoris eas ultrò remittere laudabilius est, si nihil exinde mali emergat.

Liberalitas est virtus, qua homo fit pecuniarum, aliarumque rerum pecuniâ æstimabilium bene profusivus. Quippe in tali largitione excessus esse potest vel nimiâ parcitate, vel immoderata prodigalitate; ideoque, ut decenter fiat, eget virtute liberalitatis. Ad hanc virtutem

tem tres cautiones exigit Cicero. Prima est, *Ne obsit benignitas, ex iis ipsis, quibus benignè videbitur fieri, & cæteris*. Secunda, *Ne benignitas major sit, quàm facultas*. Tertia, *Ut beneficium non sine delectu tribuatur*. Ut enim ait Ennius,

Benefacta malè locata, malefacta arbitror.

AMicitia duobus modis sumi potest. 1. Strictiùs, pro affectu quodam benevolo ad alios, qui est cum reciprocatione. 2. Latius pro affabilitate, qua aliquis in exteriori conversatione ad omnes sese amicabiliter habet. Primò modo amicitia videtur magis aliquid consequens virtutem, quàm virtus, ut dicit D. Thomas 2. 2. quæst. 23. art. 3. ad 2. Nam, ut ipse ait ibidem, *non habet rationem laudabilis, & honesti, nisi ex objecto, secundùm quod scilicet fundatur super honestatem virtutum*. At secundò modo amicitia constituit specialem virtutem. Cùm enim, ut ait 2. 2. quæst. 114. art. 1. *Virtus ordinetur ad bonum, ubi occurrit specialis ratio boni, ibi oportet esse specialem virtutem. Bonum autem in ordine consistit. Oportet autem, hominem convenienter ad alios homines ordinari in communi conversatione, tam in factis, quàm in dictis, ut scilicet ad unumquemque se habeat ut decet; & ideo oportet, esse quandam specialem virtutem, quæ hanc convenientiam ordinis observet. Et hæc vocatur amicitia, seu affabilitas.*

AR-

ARTICULUS TERTIUS.

De Temperantia & , Virtutibus sub ea contentis.

UT Prudentia rationem in agendis regit, Justitia voluntatem in operationibus ad alterum perficit, sic Temperantia illam partem appetitûs nostri, quæ *concupiscibilis* dicitur, moderatur. Unde ordinem ipsarum potentiarum secuti, postquam de duabus primis virtutibus egimus, nunc dicendum de Temperantia, ac de Fortitudine deinceps articulo sequenti.

Temperantiæ elogia nemo unquam omnia complectetur. Hæc optima generis humani commensalis est, corporis & animæ salus, honestatis, dignitatisque hominis supra pecudes vindex; delectationum noxiarum rigida propulsatrix, innocentium verò æqua dispensatrix & veluti sal, quo conditæ sapiunt, & à putredine præservantur, passionum importunissimarum domitrix: *In qua*, ut ait Ambrosius 1. Offic. cap. 43. *maximè honesti cura, decorisque consideratio spectatur & quæritur*; quam Græci Σωφροσύνην, *Sophrosynin*, quasi *servatricem Prudentiæ* appellant: unde ab Homero expressiùs dicitur σῶα φρόνησις *Salva prudentia*; à Pythagora verò, *Robur animæ*; à Socrate, *Fundamentum virtutis*; à Platone, *Omnium bonorum ornamentum*. Dupliciter sumi potest. Primò paullo latiùs pro animi moderatione actiones omnes ad quandam temperiem reducente: & sic non una virtus est, sed modus quidam in omni virtute imbibitus. Secundò specialiter, pro illo habitu, quo temperatè nos habemus in usu delectabilium sensibilium: & sic specialem virtutem constituit inter alias cardinales repositam.

Definitur Temperantia à Cicerone lib. 2. de Invent. *Rationis in libidinem, atque alios non rectos impetus animi* (qua parte scilicet rapitur ad sensibiles voluptates) *firma & moderata dominatio*. Paullo latiùs verò 5. Tuscul. *Moderatrix omnium commotionum*. Ab Aristotele 3. Ethic. cap. 13. *Mediocritas in voluptatibus corporalibus*; seu Virtus, secundùm quam modus ponitur in perceptione voluptatum

luptatum corporalium, id est ad corporis conservationem pertinentium, quales sunt voluptates tactûs & gustûs. Ut enim ibidem observat Aristoteles, cùm duo genera sint delectationum, quatenus quædam ad animum pertinent, ut delectatio honoris, scientiæ cupiditas, discendi studium, quædam verò ad corpus, ut delectatio cibi, & potûs, primæ ad temperantiam propriè non attinent, sed solùm secundæ, scilicet corporales ac sensibiles. Immò in corporalibus cum quædam sint, in quibus aliquid spiritualitatis relucet, quæque proinde soli homini propriæ sunt, ut delectatio, quæ percipitur ex florum, pulchrarumque rerum aspectu, ex musico concentu, ex suavitate odorum, hæ non pertinent directè, ac primariò ad temperantiam, sed solùm illæ, quæ purè corporeæ sunt, quæque corporeo contactu percipiuntur, nobisque cum pecudibus communes sunt, scilicet voluptates gustûs & tactûs, quas idem Aristoteles vocat *serviles & belluinas*.

Verùm pro luculentiori hujus virtutis explicatione, aliquid de partibus ejus tum integralibus, tum subjectivis, tum potentialibus est attingendum.

§. II.

De Partibus Integralibus & Subjectivis Temperantiæ.

UTI à partibus integralibus Temperantiæ incipiamus, duas assignat D. Thomas, *Verecundiam*, & *Honestatem*. Verecundia ex Damasceno est timor turpis actûs, confusionisque ex illo provenientis. Non est propriè virtus, sed potiùs quædam passio, bona tamen ac laudabilis. Nam timere turpitudinem exprobrationemque eam consequentem est bonum, eo quod fundetur in amore boni honesti. Unde verecundia non cadit, nec in pessima, nec in optimos: in pessimos quidem; quia turpia non amplius apprehenduntur ut mala, nec proinde ex illis afficiuntur timore: in optimos verò, quia cùm longè sint ab omni actu turpi, nihil in se habent, de quo verecundentur.

Honestas sumitur dupliciter. Primò objectivè, pro ipsa scilicet pulchritudine, ac formositate spirituali rei

pe-

pecta ex commensuratione ad regulas rationis; in quo sensu D. Augustinus lib. 83. qq. qu. 30. dicit, *Honestatem voco intelligibilem pulchritudinem*. Cujus vim incredibilem ad incendendos animos celebrans Cicero lib. 2. Tuscul. *Sumus*, inquit, *naturâ studiosissimi, appetentissimique honestatis: cujus si quasi lumen aliquod aspexerimus, nihil est, quod, ut eo potiamur, non parati simus & ferre & perpeti*. Hoc modo sumpta honestas non est pars temperantiæ, sed omnis virtutis objectum. Secundò formaliter pro amore talis pulchritudinis spiritualis; & sic sumpta specialiter pertinet ad temperantiam, ut pars ejus integralis.

Ratio, cur Verecundia & Honestas ponantur ut partes integrales temperantiæ reddi potest ex D. Thoma 2. 2. qu. 143. a. 1. *quia Temperantia inter virtutes vindicat sibi quendam decorem, & vitia intemperantiæ maximè turpitudinem habent*. Unde ut animus perfectè firmetur in hujus virtutis actu, necesse est, ut turpitudinem, exprobrationemque refugiat, quod fit per verecundiam, quæ proinde, ut ait Ambrosius lib. de Officiis, cap. 45. *jacit fundamenta temperantiæ*; decorem verò, pulchritudinemque spiritualem in moderatione corporalium voluptatum, ut sidus quoddam in tenebris, præclaris fulgentem amet & amplectatur, quod fit per honestatem.

Partes subjectivæ temperantiæ, seu species ejus, quatuor enumerantur; Abstinentia, Sobrietas, Castitas, & Pudicitia.

Ratio hujus divisionis est ex eodem D. Thoma, quia species alicujus virtutis attenduntur juxta diversitatem formalem materiæ, circa quam versatur. Est autem Temperantia circa illas delectationes sensibiles, quæ ad naturæ conservationem pertinent, quæ dividuntur in duo genera. Quædam enim ordinantur ad conservationem individui per nutrimentum; & in his quantum ad cibum est Abstinentia, quantùm verò ad potum Sobrietas. Quædam verò ordinantur ad conservationem speciei per generationem, & in his quantum ad principalem actum est Castitas; quantum verò ad quosdam actus præambulos, aut circumstantes, ut sunt oscula, tactus, amplexus, aspectus libidinis incentivi, est Pudicitia. De his ut speciatim dicamus,

Abstinentia est virtus moderatrix cupiditatum, voluptatumque, quæ circa esculenta versantur. Ad quam ve-

verò mensuram taxetur modus in cibis constituendus, luculenter explicat S. Augustinus lib. de Moribus Ecclesiæ cap. 21. his verbis: *Habet vir temperans in hujusmodi rebus vitæ regulam in utroque testamento firmatam; ut eorum nihil diligat, nihil per se appetendum putet; sed ad vitæ hujus, atque officiorum, necessitatem quantùm satis est usurpet, utentis modestiâ, non amantis affectu.* Et lib. 10. Confess. cap. 31. *Hoc me*, inquit, *docuisti, ut quemadmodum medicamenta, sumpturus accedam.*

Sobrietas est virtus moderatrix affectûs & usûs cujuscumque potûs inebriare valentis. Ad hanc enim virtutem spectat, non solùm valetudini corporis consulere in moderatione talis potûs, sed specialiter mentis serenitati præcavere.

Si autem quæras, cur sobrietas censeatur specialis virtus ab abstinentia distincta, cum cibus & potus eodem modo delectent, ac nutriant? Resp. cum D. Thoma 2. 2. qu. 149. art. 2. quia ubi est speciale bonum rationis, ibi specialis constitui debet virtus illius boni custos. Cum igitur potus inebrians speciali modo aliis alimentis nomine communi bonum rationis perturbet, ejus organum subvertendo, ideo specialem exigit virtutem, à qua ejus usus temperetur.

Castitas est virtus moderatrix illius concupiscentiæ, quæ est circa actum propagandæ speciei destinatum. Hæc virtus tanto excellentior est, ac pulchrior, quanto ille affectus est insolentior, fortior, ac rationis minùs audiens. In illa enim ob id præclariùs elucet ordo, vigor, imperiumque rationis supra insanientem appetitum. Dividitur in Castitatem specialiter dictam, & Virginitatem. Castitas specialiter dicta est, quæ solùm coercet impetum ad delectationes illas illicitas, licitas verò moderatur, ut fiant fine, modo, tempore, aliisque servandis servatis: potestque dividi in Juvenilem, quæ legitimas nuptias exspectat; Conjugalem, quæ nuptiis moderatè utitur; & Vidualem, quæ pro illo statu se continet. At verò Virginitas est heroica quædam castitas ita concupiscentiam domans, ut ne licitarum quidem voluptatum experientiam voluntariam ei concedat, ut sic abdicatis omnibus carnis illecebris, ac delectationibus, curisque ex illis consequentibus, Divinis commodiùs, liberiùs, expeditiùsque animus vacet. Unde ad Virginitatis virtutem tria requiruntur. 1. Integritas cor-

corporis, omnis voluntariæ delectationis, quæ ex actu generationis causatur, expers. 2. Propositum mentis ab hac delectatione perpetuò abstinere se eligentis. 3. Bonus finis, propter quem talis carentia, quæ de se nullam honestatem dicit, eligatur. Unde S. Augustinus lib. de Virginit. cap. 8. *Nec nos*, inquit, *hoc in virginibus prædicamus, quòd virgines sunt*, (id est fœcunditatem omnem abdicant, spontaneamque sterilitatem corporis eligunt) *sed quòd Deo dicata piâ continentia virgines sunt*, id est, in finem religionis & divini cultûs è nuptiis se abstinent.

Pudicitia est virtus moderatrix quorundam actuum minùs principalium ad prædictam concupiscentiam pertinentium, ut sunt oscula, tactus, aspectus, amplexus, sermones lascivi, &c. Non est tamen juxta D. Thomam specialis virtus à castitate distincta, sed solùm eandem castitatem exprimens, quatenus versatur circa circumstantias aliquas. Siquidem omnes illi actus libidinosi antecedentes, ac concomitantes principaliorem, eâdem regulâ, ob eundem finem, ac eodem modo à ratione coercentur. Dicitur autem *Pudicitia* à pudore, eo quòd de his actibus, etiam dum licitè fiunt, honestus animus maximè verecundetur, tum quòd minùs rationi subjaceant; tum quòd in eis homo ad conditionem brutorum proximus accedat.

§. II.

De Partibus potentialibus Temperantiæ.

CUm proprius character virtutis Temperantiæ sit appetitum refrænare ac coercere, ne prorumpat immoderatè in hæc sensibilia bona, in quæ propendet, principalis quidem virtus, quæ nomine *Temperantiæ* intelligitur, id quod in hac materia præcipuum est ac difficillimum, sibi moderandum assumit, tanquam proprium objectum, delectationes scilicet ad individui conservationem & speciei propagationem pertinentes, quarum ad trahendum affectum, turbandamque rationem insignis est vehementia. Quæ verò virtutes affectuum nostrorum impetum minùs ex se vehementem coercent

ac

ac moderantur, habentur pro partibus potentialibus Temperantiæ, ſeu pro virtutibus ei adjunctis.

Hæ verò virtutes adjunctæ tres enumerari poſſunt, ſcilicet, Continentia, Manſuetudo, Modeſtia. Cujus diviſionis ratio eſt, quòd cum temperantia verſetur circa difficiliores motus, appetitûs retinendos, eæ virtutes tanquam minùs principales ei adjunguntur, quæ moderationem adhibent in aliqua minùs difficili materia, & appetitum prorumpentem in quædam bona minùs efficacia ad ipſum rapiendum refrenant. Hoc verò tripliciter contingit. Uno modo in ipſis motibus voluntatis commmotæ ex impetu paſſionis, nam propter connexionem voluntas nata eſt moveri, ac ſollicitari motibus appetitûs ſenſitivi: & ad hoc ponitur continentia, ex qua fit, ut licèt homo immoderatas paſſiones patiatur, voluntas tamen non vincatur. Alio modo in motibus appetitûs paullo vehementioribus, ac rationem conturbantibus, quales ſunt motus iræ, appetituſque vindictæ; qui licèt non ita diuturni, importuni, & illecebroſi ſint, ac motus libidinoſi, ſubito tamen impetu rationem obnubilant, voluntatemque fortiter impellunt: & pro his moderandis ponitur Manſuetudo. Tertio modo hæc refrænatio fieri poteſt in motibus pacatioribus, ac rationi vicinioribus, quales ſunt amor excellentiæ, geſtûs corporis, &c. & pro his ponitur Modeſtia, quæ hîc paullo generaliùs uſurpatur pro moderatione cujuſcumque motûs ſive interioris, ſive exterioris, in quo & vehementia minor exſiſtit, & cum ratione major connexio relucet. De his ut ſigillatim dicamus,

Continentia hîc ſumitur, non generaliter pro retractione appetitus ab eo omni, in quod immoderatè tendit; nec pro virtute appetitum à libidinoſis delectationibus coercente, quo pacto coincidit cum caſtitate; ſed ſpecialiter pro habitu reſidente in voluntate, eamque adverſus paſſionum inſurgentium impetus ita obfirmante, ut quantumvis intumeſcant, non trahatur ab illis in pravum conſenſum. Hæc non cenſetur perfecta, ſed ſolùm dimidiata virtus: quia virtutis eſt opus perfectum facere, quod tamen continentia non facit. Hæc enim obfirmat quidem voluntatem contra rebellantes paſſionum motus, non tamen eos, ne immoderatè inſurgant, coercere ſufficit; ideoque non plenè ſubjicit appetitum rationali, ſed ſolùm ex duobus principiis, quæ concurrunt ad actum,

actum, principalius, scilicet voluntatem, in officio continet; minùs principale verò insanire permittit.

Mansuetudo est virtus iræ moderatrix. Verùm quia in ira duo sunt, motus iræ, ac vindicta inflicta hæc virtus duas sub se continet; alteram, quæ interiorem iræ motum moderatur, & ad illam redigit mediocritatem, quæ rationi congruit; & hæc retinet nomen commune Mansuetudinis, vocaturque præterea *Mititas*, seu *Lenitas*. Alteram verò, quæ externam vindictam, seu pœnam ob injuriam infligendam temperat, quantùm justitia finit, vocaturque *Clementia*. Hanc definit Seneca, *Temperantiam animi in potestate ulciscendi*; seu *Moderationem aliquid ex pœna debita remittentem*. *Quod*, inquit D Thomas 2.2.quæst.157.art.3.ad 3. *provenit ex quadam dulcedine affectûs, qua quis abhorret omne illud, quod potest alium contristare.*

Modestia, prout hìc paullo latiùs sumitur, definiri potest, Virtus, qua quis in motibus internis, & externis, exteriorique apparatu modum conditioni suæ consonum tenet: unde dicitur *modestus*, quasi *modum tenens* aut *in modo stans*. Dividi potest in Humilitatem, Studiositatem, Modestiam morum, Eutrapeliam, & Modestiam cultus. Hujus divisionis ratio est, quia ea, in quibus moderandis mediocris tantùm difficultas exsistit, quæque proinde ponuntur objectum modestiæ, sunt quatuor. Primum est motus animi ad quandam excellentiam, & circa illud ponitur Humilitas, cujus est ita moderari appetitum, ut in affectu, amoreque excellentiæ suam sortem non excedat. Secundum est desiderium eorum, quæ pertinent ad cognitionem, & circa illud ponitur Studiositas, quæ opponitur Curiositati, efficitque, ut appetitus moderatè se habeat in discendo. Tertium autem pertinet ad corporales motus & actiones, ut scilicet decenter & honestè fiant, tam in his quæ seriò, quàm in his, quæ ludo aguntur. Pro seriis ponitur Modestia morum, cujus est debitam gravitatem apponere gestibus, nutibus, aliisque motibus exterioribus. Pro ludicris verò ponitur Eutrapelia, cujus est temperatam festivitatem, lepiditatemque miscere in ludis, jocis, aliisque, quæ relaxandi animi gratiâ fiunt. Quartum demùm pertinet ad exteriorem cultum & apparatum; & circa illud versatur modestia cultus, cujus est in exterio-

sibi ornatu modum statuere, ut & fastus vitetur, & decorum tamen observetur.

ARTICULUS QUARTUS.

De Fortitudine, Virtutibusque sub ea contentis.

SUperest: ut de fortitudine dicamus; quæ irascibilem appetitum perficit, ac rationi commensurat. Hæc virtus, licèt nobis ordinem potentiarum observantibus ultimo reponatur loco, dignitate tamen Temperantiam antecedit, quippe cum sit Heroum propria dos, ac præcipiuum decus, oppressorum opitulatrix, publici boni munimentum, virtutum omnium armigera; *nervorum*, inquit Valerius Maximus lib. 3. cap. 2. *ponderosissima vis, & efficacissimi lacerti in fortitudine consistunt.*

Definitur à Cicerone 2. de Invent. *Considerata periculorum susceptio & laborum perpessio*; vel ut habet 4. Tuscul. *Scientia preferendarum rerum*; seu *Affectio animi in patiendo, ac perferendo summæ legi parens sine timore*; vel, ut idem ibidem habet ex Chrysippo, *Constitutio stabilis judicii in iis rebus, quæ formidolosa videntur, subeundis & repellendis.* Ab Aristotele verò 3. Ethicorum cap. 9. *Mediocritas inter timorem & præfidentiam constituta*, id est, Virtus, quæ in metu & audacia moderandis posita est. Quemadmodum enim Temperantiæ est appetitûs impetum, quo in bona sensibilia irruit, frænare & ad mediocritatem reducere; sic proprius Fortitudinis caracter est, eum in malis arduis ac periculis ita confirmare, ut non succumbat, nec à bono rationis recedat, sed, prout recta ratio jubet, sese habeat.

Huic virtuti duo actus assignantur, *aggredi* scilicet & *sustinere*. Primus admirabilior, splendidior, honorabiliorque videtur; sed secundus ut difficilior, sic præstantior est, & in quo veræ, germanæque virtutis opera impensiùs adhibetur. Ratio est, quia aggressio iræ, audaciæque stimulis incitatur, & excellentiæ cujusdam, quæ in hoc actu relucet, illecebris nutri-

tritur, & spe victoriæ confortatur, ne deficiat; ab ipso verò periculo satis reprimitur, ne immoderato impetu, nimiâque animositate irruat. At verò in sustinendo animus his omnibus solatiis, subsidiisque destitutus solâ virtutis firmitate, ne succumbat, fulcitur, solo boni honesti amore stabilitur; solo rationis vigore erigitur. Adde præterea, quòd aggressio fit repentino impetu, respicitque malum abiens; perpessio verò durabili conatu cum præsente malo luctatur.

Quantum ad partes Fortitudinis, nullæ subjectivæ illi assignantur, sed ipsa censetur species atoma, eo quòd circa materiam admodum specialem versetur, id est, circa mortis pericula adeunda, maximosque dolores sustinendos. Partes verò quasi integrales quatuor habet, scilicet Magnanimitatem, Magnificentiam, Patientiam, & Perseverantiam. Cùm enim duos actus habeat, scilicet aggredi animosè, & constanter sustinere, ut primus integrè, perfectèque fiat, duo requiruntur, scilicet magnitudo quædam animi, quam præstat Magnanimitas; & magnorum externa exsecutio, quæ pertinet ad Magnificentiam. Ut verò mala perfectè sustineantur, duo etiam concurrere debent. Primò, ut animus magnitudine mali non frangantur; & hoc pertinet ad Patientiam. Secundò, ut diuturnitate ejusdem mali non fatigetur: & hoc pertinet ad Perseverantiam.

Porrò eædem virtutes prædictæ, quæ, dum attingunt materiam fortitudini propriam, versanturque circa gravissima pericula, habentur, quasi partes integrales fortitudinis; in quantum versantur circa pericula minoris momenti, sunt distinctæ virtutes, fortitudini adjunctæ tanquam partes ejus potentiales. Unde ut de illis quidpiam speciatim dicamus,

Magnanimitas, ut ex ipsa voce patet, est quædam animi magnitudo, & quasi dilatatio, seu extensio ad magna & ardua; ideoque definiri potest, Virtus inclinans ad magna & heroica in omni genere virtutum. Unde idem objectum, quod ut bonum ad specialem virtutem attinet, sub ratione magni, ardui, sublimisque ad Magnanimitatem trahi potest. Immò quia honorabilia quæcunque ad virtutem attinent, ideo non in solis virtutibus, sed in aliis honorabilibus

libus rebus, quæ ad virtutis materia esse possunt, ut dignitates ac functiones; vel ejusdem virtutis quadantenus præmia sunt, ut honor, fama, gloria; &c. magnitudinem convenientem operari pertinet ad magnanimitatem.

Hujus verò virtutis characteres & munia cum præclarè describit Aristoteles 4. Ethic. cap. 7. & 8. non abs re fuerit quædam ex illo hic apponere. Primus ergo Magnanimi character est, *Dignum se magnis existimare*, supposito tamen merito, alioquin, ut observat Aristoteles, non magnanimitas erit, sed stoliditas. Secundus, *Magnis honoribus, & qui à viris probis deferuntur moderatè delectari: illos verò, qui à vulgo, & ob res parvas deferuntur, contemnere:* quippe cum sint infra ejus meritum. Tertius, *In prosperis & adversis æquanimem, ac moderatum se præbere:* Magnanimus enim de celsitudine animi sui utriusque fortunæ vicissitudines, tanquam de cœlo nubes despicit, proindeque illis non movetur. Quartus est, *Queribundum ac supplicem non esse:* Hoc enim animi dejecti, oppressique judicium est. Quintus, *Accepta beneficia cumulatiùs reddere:* Nam magnanimus dare mavult, quàm accipere, quia illud melius, majusque est. Sextus, *Vix quemquam rogare*. Tum quia paucis eget, eaque, quæ ab hominibus dari possunt, non magni facit. Tum quia non vult aliis debere. Septimus, *Ad magnos magnum se præbere: ergà mediocres verò moderatum*, ut Deum scilicet imitetur, *qui humilia respicit, & alta à longe cognoscit*. Octavus est, *in amore & odio, dictis & factis apertum esse:* Timentis enim est, & de claritate, honestateque illorum, quæ agit diffidentis, latere velle. Nonus est, *Non meminisse malorum & injuriarum:* Quippe, inquit Aristoteles, *Viri magnanimi non est memorem esse, præsertim verò malorum, sed ea potiùs pro nihilo putare*. Decimus est, *Non multis se ingerere, sed cessatorem & cunctatorem esse, nisi ubi de magnis agitur:* Magnanimus enim studet magnis, quæ rata sunt. Undecimus, *Non facilè admirari:* nihil enim ei magnum est. Duodecimus, *Motum tardum habere, vocem gravem, orationem stabilem ac sedatam. Neque enim*, inquit Aristoteles, *festinare solet is, qui paucis rebus studet, neque vehementer contendit, cui nihil*

bil magnum esse videtur : propter has causas autem & vox acuta, & celer ingressus esse solet.

Si verò quæras, qua ratione stare possint, hæc omnia cum virtute humilitatis, cui è diametro videntur opponi? Respondeo ex D. Thoma 2. 2. quæst. 129. art. 5. *Quòd in homine invenitur aliquid magnum, quod ex dono Dei possidet, & aliquis defectus, qui competit ei ex infirmitate naturæ. Magnanimitas ergo facit, quòd homo se magnis dignificet, secundùm considerationem donorum, quæ possidet ex Deo, Sicut si habet magnam virtutem animi, magnanimitas facit, quòd ad perfecta virtutis opera tendat. Et similiter dicendum de usu cujuslibet alterius doni, puta scientiæ, vel exterioris fortunæ. Humilitas autem facit, quòd homo seipsum parvipendat secundùm considerationem proprii defectus. Similiter magnanimitas contemnit alios, secundùm quod deficiunt à donis Dei, non enim tantùm eos appretiatur, quòd pro eis aliquid indecens faciat. Sed humilitas alios honorat, & superiores æstimat, in quantum in eis aliquid inspicit de donis Dei.* Ex quo concludit, *quòd magnanimitas & humilitas non sunt contraria, quamvis in contraria tendere videantur, quia procedunt secundùm diversum considerationem.*

Ex hac S. Thomæ doctrina haberi potest, has duas virtutes, Magnanimitatem, & Humilitatem, etsi è diametro opponi videantur, mirum in modum tamen consentire, haberique posse, ut duos polos, quibus vita præclara & optima verti debet. Nempe dum recogitamus, quàm ex nobis nihil simus, quamque nihil nobis debeatur, innasci debet affectus quidam modestus, ex quo, ut ex fonte quodam, effunditur moderatio in omnia vitæ officia, qua de manu Dei læti & grati suscipimus etiam minima beneficia, qua leniter & placidè subtractionem eorum ferimus, qua sorte nostrâ contenti vivimus, qua ferocientem arrogantiam radicitùs extirpamus. Sed rursus cùm in mentem venit, ad quàm magna nos vocaverit Deus, quàm capacem & amplum animum nobis indiderit, quàm modica sint hæc peritura comparatione bonorum æternorum, ad quæ geniti sumus, emergit alius quidam excelsus, ac splendidus affectus, ex quo, proprio fonte, effunditur quidquid germanæ magnitudinis splendet in actionibus, quo humana despicimus, ad ampla & illustria erigimur, servilis abje-

ñlique animi labem expungimus, in omnibus nos Deo Patre dignos Filios exhibere conamur.

Magnificentia, ut ipsum nomen sonat, est magnarum rerum factiva. Unde differt à Magnanimitate, quòd ista quidem animum ita obfirmet, ut tendat constanter ad ardua & sublimia; illa verò ipsum roboret in exsecutione magnarum rerum. Cicero eam definit lib. 2. de Invent. *Rerum magnarum & excelsarum cum animi ampla quadam & splendida propositione cogitatio, atque* (quod ei principaliùs competit) *administratio*. Porrò cum res illæ exteriores splendidæ, ac magnæ, sine magnis sumptibus constare nequeant, magnificentia versatur circa magnos sumptus, roboratque animum, ne metu impensarum in exsecutione deficiat.

Patientiam definit Cicero, *Honestatis, aut utilitatis causâ, rerum arduarum, ac difficilium voluntaria & diuturna perpessio*. Hujus enim virtutis munus est sic obfirmare animum, ut in rebus molestis perpetiendis non succumbat, nec nimiùm dejiciatur, aut à bono rationis recedat. Verùm cum dilatio magni boni affligat animum, eique molesta sit, exspectatio quoque bonorum futurorum ad patientiam attinet, quæ ob id etiam Longanimitas nuncupatur.

Perseverantia definitur, *In ratione benè consideratâ stabilis & perpetua permissio*. Cùm enim animus non solùm gravitate molestiarum frangatur, sed etiam diuturnitate cujuscumque ardui fatigetur, præcipuè quia & ipse instabilis est, ac vicissitudinis amans, eget quadam virtute, qua roboretur, ac stabiliatur in arduis diuturnis, & hæc est Perseverantia.

An sit actus fortitudinis in quibusdam casibus sibi ipsi mortem inferre, olim inter Antiquos celebris quæstio fuit, quæ modo nulla esse potest inter Christianos, cùm lege divinâ vetitum sit homicidium, ac qui seipsum occidit, homicida manifestè sit. Unde S. Augustinus de Civit. Dei lib. 1. cap. 20. *Restat*, inquit, *ut de homine intelligamus illud, quod dictum est, Non occides; nec alterum; Ergo neque te; neque enim aliud, quàm hominem occidit, qui seipsum occidit*. At quæri potest, an etiam naturali rationi, proindeque fortitudini in ordine naturali spectatæ, id repugnet.

CON-

CONCLUSIO.

LEgi naturali repugnat occisio suipsius; nec proinde actus fortitudinis esse unquam potest, sed furoris, aut ignaviæ.

Probatur prima pars contra Stoicos tribus S. Thomæ rationibus 2. 2. qu. 65 art. 5. Primò. *Qualibet res naturaliter se ipsam amat, & ad hoc pertinet, quòd conservat se inesse, & corrumpentibus resistit, quantum potest: Ergo quòd aliquis se ipsum occidat, est contra inclinationem naturalem, & contra charitatem, qua quilibet debet se ipsum diligere, proindeque contra naturalem legem & charitatem.*

Secundò. *Quelibet pars id quod est, est totius. Quilibet autem homo est pars communitatis. Unde in hoc, quòd seipsum interficit, injuriam communitati facit.* Eâ ratione utitur Aristoteles 5. Ethic. cap. ultimo.

Tertiò. *Vita est quoddam donum divinitus homini attributum, & Dei potestati subjectum; & ideo qui se ipsum vitâ privat, in Deum peccat. Sicut qui alienum servum interficit, peccat in dominum, cujus est servus; & sicut peccat ille, qui usurpat sibi judicium de re sibi non commissa.* Quam rationem naturali lumine ipse Cicero perspexit, ac in somnio Scipionis sic exprimit: *Piis omnibus retinendus est animus in custodia corporis, nec injussu ejus, à quo ille est vobis datus, ex hominum vita migrandum est, ne munus humanum assignatum à Deo defugisse videamini.* Eâdem ratione usus est Plato in Phædrone.

Secunda pars sequitur ex prima. Nam cum virtutis actus consistat in commensuratione ad regulam, seu legem; actus naturali legi repugnans, quæ est morum in ordine naturali spectatorum regula, non ad virtutem, sed ad vitium pertinet. Cùm itaque occisio suipsius repugnet legi naturali; nec ad fortitudinem, nec ad aliquam virtutem spectare potest; sed vel ad furorem, cùm quis impotenti concitus impetu in hoc facinus prorumpit. Aut si sedato animo fiat, ad fugienda quædam mala, quæ quis ferre nequit, ad ignaviam pertinet. Ut factum Democriti, qui se ipsum sponte inediâ peremit, ut decrepitæ senectutis in-

commoda effugeret. Item Lucretiæ, quæ se gladio peremit, ut illati stupri infamiam dilueret. Attici Pomponii, qui insanabili morbo laborans, itidem mediâ sponte periit. Catonis, qui se occidere maluit, quàm Cæsari victori subesse, &c. Ut enim ait S. Thomas 2. 2. quæst. 64. art. 5. *Quòd aliquis sibi ipsi inferat mortem, ut vitet mala, habet quidem quandam speciem fortitudinis, propter quod quidam seipsos interfecerunt, æstimantes seipsos fortiter agere. Non tamen est vera fortitudo, sed magis quædam mollities animi non valentis mala sustinere.*

Objic. 1. Homicidium naturali legi repugnat, quatenus est contra justitiam: Sed qui se occidit, sibi non est injurius, cùm volens id faciat; volenti enim non fit injuria: Ergo id non repugnat legi naturali.

Resp. Cum S. Thoma quæst. cit. ad 1. *Homicidium esse peccatum, non solùm quia contrariatur justitiæ, sed etiam quia contrariatur charitati.* Unde peccat, qui se occidit, non quòd in seipsum injustus sit, sed quòd contra naturalem charitatem agat. At ex eodem ibid. & quæst. 59. art. 3. ad 2. aliunde etiam peccat contra justitiam, quatenus injuriam facit, non sibi propriè, sed civitati, cujus pars est, & Deo, cujus est servus & creatura. Sicut de Christiano fornicante ait Apostolus, Deo esse injurium, quia templum Dei, id est, proprium corpus Deo per baptismum consecratum, violat.

Instabis. Licet vitare majus malum, minore malo; ut membrum amputare, ad salvandum corpus: Sed quandoque homo per occisionem sui ipsius vitat majus malum, ut miseram vitam, infamiam, stuprum, &c. Ergo ei licet seipsum perimere ad vitanda hujus vitæ pejora morte mala. Imò ad adeundam feliciorem vitam, ut ille Cleombrotus Ambraciota, qui ut citiùs ad beatorum cœtum perveniret, cùm nihil ei accidisset adversi, è muro se in mare abjecit, lecto Platonis libro de Immortalitate Animorum, aut potiùs cujusdam Hegesiæ, quo hujus vitæ mala, & alterius bona ita pathetice describebat, ut prohibitus sit à rege Ptolomæo illa in Scholis dicere, quòd multi his auditis mortem sibi ipsi consciscerent, ut refert Tullius 1. Tuscul.

Resp.

Resp. Cum S. Thoma quæst. cit. *Quòd homo constituitur Dominus sui ipsius per liberum arbitrium; & ideo licitè potest de seipso disponere, quantùm ad ea, quæ pertinent ad hanc vitam, quæ hominis libero arbitrio regitur. Sed transitus de hac vita ad aliam feliciorem non subjacet libero arbitrio hominis, sed potestati divinæ; & ideo non licet homini seipsum interficere, ut ad feliciorem transeat vitam*. Itaque, inquit, Cicero Tuscul. 1. *Vir sapiens lætus quidem ex his tenebris in lucem illam*, alterius nempe vitæ, *excedit*. *Nec tamen illa vincula carceris fregerit; (leges enim vetant) sed tanquam à magistratu, aut aliqua potestate legitima, sic à Deo evocatus, atque emissus exibit*. *Vetat enim dominans in nobis Deus, injussu hinc nos suo demigrare*. Hæc ille, & præclarè quidem.

Similiter, ut pergit S. Thomas, *nec cuiquam licet se occidere, ut quaslibet miserias præsentis vitæ evadat. Quia ultimum malorum hujus vitæ est mors: & ideo inferre sibi mortem ad alias hujus vitæ miserias evadendas, est majus malum assumere ad minoris mali vitationem. Nec etiam licet seipsum interficere propter aliquod peccatum commissum. Tum quia in hoc sibi homo maximè nocet, quòd sibi adimit necessarium pœnitentiæ tempus. Tum etiam, quia malefactorem occidere non licèt, nisi per judicium publicæ potestatis. Similiter non licèt mulieri seipsam occidere, ne ab alio corrumpatur: quia non debet in se committere crimen maximum, quod est sui ipsius occisio, ut vitet minus crimen alienum. Non enim est crimen mulieris per violentiam violatæ, si consensus non adsit; quia non inquinatur corpus, nisi de consensu mentis, ut Lucia dixit. Similiter nulli licet seipsum occidere ob timorem, ne consentiat in peccatum: quia non sunt facienda mala, ut eveniant bona, vel ut vitentur mala, præsertim minora & minùs certa. Incertum enim est, an aliquis in futurum consentiat in peccatum. Potens enim est Deus hominem quacumque tentatione supervenieute liberare à peccato*.

Dices. Samson seipsum interfecit, ut habetur Jud. 16. qui tamen connumeratur inter Sanctos Hebræ. 11. Apollonia sponte in rogum irruit. Pleræque Christianæ feminæ tempore persecutionis seipsas occiderunt, ut Pelagia cum filiabus, quas S. Ambrosius lib. 3. de Virgin. memorat, ut impudicos

 per

persecutores fugerent, in altum fluvium irruisse. Item Razias quidam 2. Macab. 14. se ipsum interfecit, *eligens nobiliter mori potiùs, quàm subditus fieri peccatoribus, & contra natales suos injuriis agi.*

Resp. Cum S. Thoma loco cit. & S. Augustino 1. de Civit. cap. 21. hæc facta fuisse interiori quodam Spiritûs Sancti instinctu; nec enim aliter excusari possent. Et quidem de Samsone ita censendum. Item de iis feminis, quas Ecclesia, ut sanctas colit. De Razia verò, cùm ejus facinus eo instinctu factum non constet, *Magnum fuit*, inquit S. Augustinus Epist. 61. *nec tamen bonum*. Quippe fortitudinis speciem, non rectitudinem habuit: unde, ut ipse ait, *Scriptum est, quòd voluerit nobiliter mori: sed nunquid ideo sapienter?*

Repones. Potest homo manifesta adire pericula, ex quibus, evidenter videt, se non emersurum, propter bonum publicum: Ergo seipsum etiam interficere, saltem propter bonum publicum.

Resp. Nego consequentiam. Nam qui adit pericula, non seipsum interficit, sed cùm id efficit officium & virtus, actionem per se bonam facit, cui per accidens adjungitur ejus mors ab alia causa illata. Porrò non est contra virtutem, sed ei congruit rectè operari etiam propriæ vitæ periculo. At propter nullum bonum licet malè facere, ut facit, qui jus in propriam vitam usurpat, seipsum petimendo.

ARTICULUS QUINTUS.

De Connexione Virtutum.

PRimates illæ quatuor virtutes, quæ à nobis singulis articulis explicatæ sunt, aliquando sumuntur ab Authoribus pro quibusdam generalibus conditionibus ad quodcumque perfectum virtutis opus concurrentibus, ita ut discretio pertineat ad Prudentiam, rectitudo ad Justitiam, moderatio ad Temperantiam; firmitas animi ad Fortitudinem. Et in hoc sensu manifestum est, illas virtutes esse connexas, Tum quia perfectum virtutis opus debet esse discretum,

tum, rectum, moderatum, & stabile. Tum etiam quia firmitas animi non habet laudem, rationemque virtutis, si sit sine moderatione, rectitudine, & discretione. Et eadem ratio est de aliis. Sed praterea eædem virtutes sumi solent magis propriè pro specialibus habitibus, quorum quilibet sibi proprium vindicat objectum, circa quod affectum rectificet. De virtutibus illis hoc modo sumptis egimus præcedentibus articulis, & nunc de iisdem quæritur, utrùm sint connexæ, ita ut sine altera non possit haberi.

Observandum, quod virtus in duplici statu haberi potest, perfecto scilicet, & imperfecto. Virtus in statu imperfecto dicit aliquam inclinationem in nobis exsistentem ad opus aliquod de genere bonorum faciendum, sive talis inclinatio sit à natura, sive ex assuetudine; sed quæ inclinatio sit, vel debilis & crebris obnoxia tentationibus; vel fortis quidem, sed per prudentiam, quæ est virtutum moralium anima, non satis regulata. Exemplum primi est in eo, qui incipit virtutem colere. Talis enim post unum, aut alterum actum, sentit quidem in se inchoari virtutis habitum, sed qui adhuc tener est, & ad plenæ virtutis maturitatem non attingit. Exemplum secundi est in eo, qui vel naturali pronitate, vel longâ assuetudine in bono cujusdam virtutis solidatus, prudentiæ discretione hunc affectum non regit. Id videre est in Paullo nondum à Christo vocato, qui Mosaicæ legis observationibus bonis, & piis imbutus, summo religionis zelo eas propugnabat, & bene. Postea verò propalato Evangelio culpabilis ignorantiæ tenebris involutus, amisso prudentiæ regimine, laudabilem zelum in perniciosum furorem commutavit. Virtus in statu perfecto est, quæ utrâque istâ dote præstat, perfectâ scilicet subjectione ad prudentiam, & stabili firmitate contra omnes tentationes, seu ut definit D. Thomas, *quæ inclinat in bonum opus bene agendum.*

CONCLUSIO.

VIrtutes morales in statu quidem imperfecto non connectuntur invicem, bene tamen in statu perfecto.

Prima pars conceditur ab omnibus, & manifestè patet. Videmus enim etiam in hominibus perditissimis aliquod imperfectæ virtutis vestigium relucere; eumque, qui injustus est, aliquando temperatum se præbere in voluptatibus, vel fortem in periculis.

Secunda verò & præcipua pars receptissima semper doctrina fuit, tum apud Patres Ecclesiæ, tum apud antiquos Philosophos, licèt eam Scotus negaverit.

Probari autem potest primò authoritate. Tum D. Ambrosii super Lucam cap. 6. *Connexæ*, inquit, *sibi sunt concatenatæque virtutes, ita ut, qui unam habeat, plures habere videatur*. Tum S. Augustini 6. de Trinit.cap.4. *Virtutes*, inquit, *quæ sunt in anima humana, nullo modo separantur ab invicem*. Tum Gregorii 21. Mor. dicentis, *Quòd una virtus sine aliis aut omnino nulla est, aut imperfecta*. Unde Cicero 2.Tuscul. *Si unam*, inquit, *virtutem confessus es te non habere, nullam necesse est te habiturum*.

Probatur 2. ratione D. Thomæ 1. 2. quæst. 65. ar. 1. Perfecta virtus esse nequit sine perfecta prudentia: Sed perfecta prudentia secum importat omnes virtutes morales: Ergo virtutes morales invicem ita connexæ sunt, ut una sine omnibus perfectè haberi non possit. Major patet. Nam prudentia est regula virtutis moralis, quæ dicitur *Habitus electivus prout prudentia dictaverit*, qua proinde remotâ omnis bona inclinatio imperfecta est; ut patet in zelo Paulli ante conversionem, in generositate Alexandri, in constantia quorundam Hæreticorum. Minor verò probatur. Principium, quo fundamentaliter nititur perfecta prudentia, est appetitus perfectè rectificatus circa fines: Sed appetitus non potest esse perfectè rectus circa fines, nisi adsint omnes virtutes morales: Ergo

go nec perfectum fundare prudentiam. Minor patet. Nam omnes virtutes concurrunt ad integram appetitûs rectitudinem, quæ proinde claudicat, si unica deficiat. Major verò declaratur. Prudentia enim, ut supra dictum fuit, est recta ratio agibilium: Atqui ratio non potest esse recta circa agibilia, nisi appetitus sit rectè affectus circa fines: Ergo prudentia fundamentaliter nititur appetitu perfectè rectificato circa fines. Declaratur minor. Quia agibilia, seu eligibilia dependent ab intentione finis, sicut in speculativis conclusiones dependent à principiis: nam sicut adhæremus conclusionibus propter principia, ita & eligimus agibilia propter intentionem finis: Ergo sicut ratio non potest rectè se habere circa conclusiones, nisi intellectus bene se habeat circa principia, ita & in practicis eadem ratio recta esse non potest circa agibilia per prudentiam, nisi appetitus benè se habeat circa fines per alias virtutes, quæ rectificant ejus intentionem, quælibet circa proprium bonum.

Responderi potest cum Scoto, Prudentiam non esse unicum habitum, sed plures partiales. Unde potest esse prudentia particularis perfecta circa castitatem, sine prudentia circa materiam justitiæ.

Sed contra. Nam (præterquam quòd falsum est, habitum prudentiæ multiplicari, juxta multiplicationem materiæ aliarum virtutum) quælibet virtus perfecta necessariò exigit prudentiam fundatam in appetitu circa omnem materiam moralem rectificato: Ergo nulla responsio. Probatur antecedens. Judicium enim prudentiale circa materiam cujuscumque virtutis potest corrumpi à quocumque pravo affectu: Ergo ut tale judicium sit perfectum, virtusque per ipsum regulata censeatur perfecta, debet supponere appetitum omni ex parte rectum. Consequentia patet. Nam perfecta virtus debet excludere omne corruptivum, & regulari per judicium perfectum. Antecedens verò probatur, tum ratione, tum inductione. Ratione quidem. Quia materiæ morales sunt ita inter se connexæ, ut frequentissimè invicem concurrant, defectusque unius redundet in aliam. Inductione verò. Sic enim videmus, mitem ex libidine fieri crudelem; ut David mitissimus ob amorem Beth-

fabeæ maritum ejus neci exposuit. Sic quotidie judex circa justitiam benè affectus, sed pecuniarum avidus, à recto judicio muneribus deturbatur: unde munera dicuntur *excæcare oculos sapientum*. Sic mulier pudica, sed ambitiosa, metu infamiæ potest effici adultera, ut Lucretia, quæ, teste Livio, mortis metu non fracta, timore infamiæ victa consensit adulterio. Sic fortis, sed voluptuosus, potest emolliri voluptatum illecebris, ut patet in Annibale, quem non Romana virtus, sed Campanæ deliciæ fregerunt. Et apud Poetas Hercules, ipse Omphalæ Lydiorum reginæ amore captus, fertur, ejus jussu lanificio dedisse operam; & qui mundi terror fuerat, istius muliercula indignationem formidasse: Ergo, ut prudentia sufficiat ad perfectè regulandam quamlibet virtutem, debet fundari in appetitu omni ex parte recto, & contra cujuslibet vitii impugnationes obfirmato; sicut urbs, ut sit perfectè secura, debet claudi muris nulla ex parte hostibus apertis.

Objic. 1. Impossibile est, ut homini occurrant objecta omnium virtutum: Ergo impossibile est, ut omnes acquirat; proindeque si connexæ sint, nullam perfectè habere potest. Probatur antecedens in paupere, cui non occurrit objectum liberalitatis & magnificentiæ. In felice, cui nullum patientiæ objectum sese offert. In innocente, cui pœnitentiæ materia non suppetit, &c.

Resp. cum D. Thoma, materiam præcipuarum virtutum, & omni statui communium facilè nobis occurrere; imò sæpe in unico negotio virtutum principalium objecta conglobari possunt. Quantùm verò ad illas virtutes quarum materia non occurrit nisi in certo statu, vel sufficiunt actus conditionati ad eas, quantùm necesse est, ut cæteræ perfectæ sint, acquirendas; vel certè ad id satis est ipsa dispositio subjecti, quatenus aliquis in omni materia virtutum proprio statui congruentium versatus, modico exercitio alias excellentiori statui convenientes acquireret, si ad illum statum transferretur, (illud enim habere videmur, quod in promptu est, ut habeamus) vel demum, si tales virtutes statui alicujus repugnent, ut virginitas conjugato, inno-

cen-

centia lapso, &c. hæ non intelliguntur cum aliis formaliter connexæ.

Instabis. Poteſt homo unam virtutem ſtudiosè colere, v. g. caſtitatem: Ergo eam perfectè acquiret ſine aliis.

Reſp. illam virtutem tamdiu imperfectam fore, quandiu deerunt aliæ, propter rationem jam dictam: quia ſcilicet poterit corrumpi per tentationes aliorum vitiorum. Ut patet in muliere caſta, ſed avara, quæ à caſtitatis bono pecuniæ aviditate retrahi poteſt.

Urgebis: Ergo virtutes debent ſimul acquiri.

Reſp. ſimul acquiri, non quantùm ad ſubſtantiam, ſed quantùm ad ſtatum. In quantùm ſcilicet appetitus circa cæteras bene affectus, dum circa ultimam rectè diſponitur, in aliis ex conſequenti perficitur: ſicut urbs muris optimis clauſa, ſed ex una parte aperta, ſit perfectè ſecura, dudum ille aditus occluditur.

Objic. 2. Sequeretur ex illa ſententia, prudentiam ſimul eſſe priorem, & poſteriorem omnibus aliis virtutibus: Atqui hoc dici non poteſt: Ergo. Probatur ſequela. Nam virtus perfecta ſupponitur prudentiam perfectam, & prudentia perfecta ſupponeret alias virtutes perfectas.

Reſp. Prudentiam actualem, ſeu, ut loquitur Cajetanus, *in fieri*, præcedere omnes alios habitus virtutum; habitum verò perfectum prudentiæ, ſeu *prudentiam in facto eſſe*, præcedi ab aliis habitibus virtuoſis. Nam ex naturali lumine ſynderesis, & innato amore honeſtatis, formatur prudentiale judicium, quo regulantur actus appetitus, à quibus generantur virtutes morales. Deinde verò poſtquam appetitus habitualiter rectificatus eſt, fit capax fundandæ prudentiæ perfectæ, cujus proinde habitus ultimus omnium perficitur.

Objic. 3. ſcientiæ, nec artes, nec vitia ſunt connexa: Ergo nec virtutes morales.

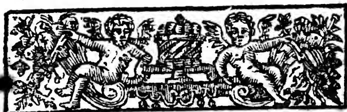
Reſp. Nego paritatem. Vitia enim ſunt defectus rationis; defectus autem non ſunt connexi, ſed plerumque inter ſe oppoſiti, ut patet in avaritia, & prodigalitate. Scientiæ verò, & artes ſunt circa materias diſperatas, & in una ſimplici menſu-

ra non conjunctas, ideoque ſeparatim haberi poſſunt.

Sed de virtutibus, ac de morali doctrina, quatenus lumine naturali conſtare poteſt, hactenus ſatis. Nunc pergendum ad ultimam Philoſophiæ noſtræ partem.



QUAR-



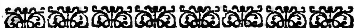
QUARTA PARS PHILOSOPHIÆ METAPHYSICA.

PRÆFATIO.



OMMENDATAM à S. Thoma & Aristotele Methodum secuti hanc nobilissimam & omnium principem Philosophiæ partem postremo adeundam loco reservavimus, quòd ea sit humana sapientiæ culmen & apex, ad quam proinde homo ritè non ascendit, nisi aliis partibus emensis. Tum verò quia hujus vitæ felicitas quadantenus sita est, cum Deum contemplatur; felicitas autem, cùm sit omnium finis, ultima obtinetur. Tum demum, quia hæc facultas respicit objectum abstractissimum, proindeque postremo loco contemplandum. Hæc verò, etsi latissimè pateat, intra limites satis angustos à nobis concludetur, quòd ea, quæ hîc tractari possent, partim Logica praeoccupaverit, partim in aliis Philosophiæ partibus explicata sint, partim verò Theologiæ reserventur.

QUÆ-



QUÆSTIO PROOËMIALIS

De ipsa Metaphysica, ejusque Divisione.

ARTICULUS UNICUS.



ETAPHYSICA grecè dicitur, quasi latinè *Transnaturalis*, quòd res supra naturam sensibilem positas contempletur, nempe rationes & affectus omni Enti, sive creato, sive increato; sive materiali, sive spirituali communes. Hinc *Prima Philosophia* nomen etiam obtinuit, quòd non modò cæteras ejus partes dignitate antecedat, sed etiam prima earum principia, supremasque rerum rationes complectatur, adeoque ad illam cæterarum omnium rationes & principia, veluti rami ad truncum tandem reducantur, quam ob causam cæterarum princeps jure habetur, ac domina, quòd si quid in earum principiis ambiguum sit, ad supremum ejus tribunal discutiendum, ac confirmandum pertineat. Dicitur demum *Theologia naturalis*, quod sola de Divinis rebus quantùm naturali lumine sciri possunt, ex professo pertractet. Itaque *Metaphysicæ* nomine intelligitur Facultas, quæ de rebus supra sensum & materiam positis, seu solâ mentis acie perceptis, naturali lumine discurrit. Hæc ut uberiùs explicentur.

PRI-

PRIMA CONCLUSIO.

Exsistit Metaphysica.

Probatur, Metaphysicæ nomine censetur ea facultas, quæ communes entis rationes, ac res supra sensum & materiam positæ cognoscuntur: Sed exsistit talis cognitio: Ergo & Metaphysica. Minor declaratur. Etsi nostra omnis cognitio à sensu, proindeque rebus corporeis, ortum ducat, mens tamen in ipsis sensibilibus rationes omni enti communes percipit, & ab iis, quæ rebus corporeis propriæ sunt, discernit; atque ita seorsim de illis ab his abstractis potest discurrere, ut de ratione entis, ut sic eique propriis affectionibus, unitate, bonitate, veritate, essentia, exsistentia, actu, potentia, &c. Atque inde assurgit ad cognitionem substantiæ immaterialis plerarumque illius proprietatum: Ergo in nobis exsistit cognitio communium entis ut sic affectionum, ac rerum à sensu & materia secretarum.

Obj. Nihil est in intellectu, quin priùs fuerit in sensu: Sed res supra sensum positæ nusquam fuerunt in sensu: Ergo nec sunt in intellectu; proindeque nulla earum in nobis esse potest cognitio, atque adeo nec Metaphysica.

Resp. Distinguo majorem: nihil est in intellectu, quin priùs fuerit in sensu, ut cognitum à sensu, nego; ut inclusum in sensûs objecto, vel ex eo deductum, concedo. Solutio constat ex dictis.

Instabis. Objecti cognitio ejus speciem Supponit. Sed nulla in nobis est species substantiæ immaterialis: Mens enim nostra intelligit per species à phantasmatibus abstractas, quæ solùm sunt rerum corporearum: Ergo non datur in nobis cognitio rerum immaterialium, proindeque nec Methaphysica, saltem circa illas; ut in cæco non est scientia colorum.

Resp. Distinguo majorem: objecti cognitio ejus supponit speciem, ab objecto ipso semper impressam, nego; ex his saltem, quæ ab aliis objectis impressæ sunt, deductam, concedo. Fateor itaque, rerum spiritualium spe-

species ab iis impressas mentem non habere, ut contendebant Platonici: ex iis tamen, quæ à rebus corporeis abstractæ menti imprimuntur, ipsa deducit eas, quibus spiritualia cognoscit: idque tribus ferè modis. Primò per depurationem; quatenus indita sibi vi mens in objecto sensibili rationes altiores ab inferioribus contrahentibus ac imperficientibus secernit, puta rationem substantiæ à corporeitate, entis à dependentia, &c. & sic format speciem entis independentis, ac incorporei. Secundò quasi per additionem, quatenus remotis imperfectionibus dispersas in objectis perfectiones colligit in una altiori ratione modo quodam excellentiori & sic inquit S. Th 1. p.q.13.art.1. *Deus cognoscitur à nobis ex creaturis secundùm habitudinem principii, & per modum excellentiæ & remotionis*. Tertiò per analogiam, quatenus mens ex sui ipsius cognitione in cognitionem aliarum purè spiritualium rerum ducitur; atque ita earum speciem quandam sib efformat.

SECUNDA CONCLUSIO.

Metaphysica est facultas ab aliis distincta.

Probatur Facultates per objecta distinguuntur: Sed Metaphysica & aliæ distincta objecta respiciunt; hæ enim particularia objecta quædam habent, Logica ens rationis tantùm, Physica ens mobile; Moralis ens morale; Mathematicæ, quantitatem; nec ad communes omni enti rationes excurrunt; Metaphysica verò ens ipsum & rationes omni enti communes contemplatur: Ergo est ab aliis distincta.

Confirmatur. In moralibus præter particulares virtutes, datur superior alias dirigens, nempe Prudentia; in Sensibus, præter particulares sensus, datur sensus communis: in Artibus, præter inferiores, datur superior, quæ altiores faciendorum rationes respicit, cæterisque imperat: Ergo & in speculativis dari debet superior scientia, quæ rationes & veritates altissimas contempletur, ac inferiores confirmet & illustret: Et hæc est Metaphysica, quæ se habet ad alias facultates speculativas, ut prudentia ad virtutes; sensus communis ad particulares; ars superior & architectonica ad inferiores.

Obj.

Obj. Metaphysica est concreta aliis scientiis : Ergo non ab iis distincta . Probatur antecedens . Nam cum duo Metaphysicam spectent , ens ut sic , ejusque divisæ in decem suprema genera & cognitio Dei quantum ex sensibilibus cognosci potest , consideratio entis ut sic , ejusque in decem suprema genera , divisio pertinet ad Logicam ; ad Physicam verò Dei cognitio ex sensibilibus parta : unde etiam de primo Motore , ejusque infinitudine, & æternitate.

Resp. Nego antecedens . Ad probationis primam partem , distinguo : consideratio entis ut sic ejusque in decem genera divisio spectat ad Logicam , quoad ordinem & dispositionem , concedo ; quoad quidditatem , nego. Logici quidem est res omnes , quo commodiùs ab apprehensione percipi queat , in certas classes disponere ; atque hoc modo agit de omni Ente , illudque in decem suprema genera , rursusque hæc genera in suas species . At non item ejus est entis naturam ac proprietates, uti nec Prædicamentorum , discutere ; quippe id vim ejus principiorum excedit : unde si fiat à Logico , non tamen ex ipsis Logicæ munera : nam altiorem scientiam spectat , nempe Metaphysicam .

Secundam partem itidem distinguo : Cognitio Dei ex sensibilibus spectat ad Physicam , ut est principium motûs , & ex sensibilibus sub ratione mobilium spectatis innotescit , concedo ; ut est primum essendi principium, & ex sensibilibus spectatis sub ratione entis participati ac dependentis innotescit , nego . Physica enim eò quidem nos ducit , ut sciamus esse aliquem primum motûs corporei principium incorporeum , qui re ipsâ Deus est . At ibi sistit , nec ejus naturam , attributaque discutit , cùm pleraque sint , quæ nullum dicunt ordinem ad motum sensibilem . Metaphysica verò ex intimis & altissimis entis principiis Dei , ejusque attributorum notitiam longè diversam ac pleniorem eruit.

TER.

TERTIA CONCLUSIO.

OBjectum materiale Metaphysicæ est ens reale, ut comprehendit creatum & increatum, substantiam & accidens. Formale verò est communis ratio entis abstracti ab omni materia. Conclusio supponit, quæ de objecto dicta sunt in Quæstione proœmiali Logicæ.

Probatur prima pars. Materia scientiæ sunt res de quibus agit: Sed de his omnibus pertractat Metaphysica: Ergo sunt ejus materiale objectum.

Dices. Etiam agit de Ente rationis.

Resp. Distinguo: primariò ut de propria materia, nego, secundariò ut de umbra materiæ suæ, concedo. Per se enim agit de vero Ente, at veluti per accidens de Ente illo fictitio & adumbrato, seu de non ente ad modum entis apprehenso. Unde ad propriam ejus materiam non spectat, ut nec falsa numina ad materiam Theologiæ, licèt de iis possit agere.

Probatur secunda pars. Formale objectum scientiæ est ea ratio, quam in sua materia scientia per se considerat: Sed in ente creato & increato, substantia, accidente, Metaphysica propriè considerat rationes abstractas ab omni materia, alias verò materiæ concretas permittit inferioribus scientiis: Ergo ratio entis abstracti à materia est ejus formale objectum.

Obj. 1. Scientia debet agere de omni specie contenta sub objecto, aliàs illud non plenè explicaret; ut Physica agit de omni ente mobili, ejusque speciebus: Sed Metaphysica non agit de omni specie entis contenti sub ente ut sic, aliàs nulla præter eam esset scientia: Ergo non est ejus objectum.

Resp. Distinguo majorem: scientia debet agere de omni specie contenta sub ejus objecto, quatenus subest rationi formali, quam in objecto considerat, concedo; quatenus extra eam excurrit, nego. Nulla enim scientia fertur extra rationem suam formalem. Porrò ratio formalis, quam sibi peculiariter in rebus assumit Metaphysica, est ratio entis abstracti à materia: unde hanc in omni re considerat, sed non alias, quæ in inferioribus scientiis propriæ sunt; proindeque omnia quidem consi-

de-

derat, sed non sub omni ratione: sicut sensus communis omnia sensibilia attingit, at non sub omni ratione, sed solùm sub ratione sensibilis ut sic. Unde dantur aliæ scientiæ particulares præter Metaphysicam, sicut & alii sensus præter communem.

Obj 2. Metaphysica agit de quantitate, quæ est quid materiale: Ergo non abstrahit à materia.

Resp. Distinguo: agit de quantitate, ut est affectio corporis & materiæ, nego; ut modus accidentis ut sic, concedo. Agit enim de ipsa ratione accidentis, quam in suos modos dividit, eosque explicat per generalia essendi principia; non verò per principia propria entis materialis & sensibilis, quod spectat ad Physicam. Aliquando tamen Metaphysicus excurrens extra propria, fertur ad aliena; & sic usurpat objecta aliarum scientiarum, at non ex munere Metaphysicæ.

Ex his constat 1. Metaphysicam esse speculativam, quia tota in contemplatione rerum abstractissimarum versatur, & ne quidem de operatione cogitat. 2. Esse sapientiam, quia respicit causas & rationes altissimas. Solùm ambigi posset, utrùm sit propriè, ac genericè scientia, id est, cognitio certa & evidens per demonstrationem acquisita.

QUARTA CONCLUSIO.

Metaphysica est propriè scientia, seu cognitio demonstrativa.

Probatur. Etenim procedit immediatè per prima, & universalissima principia, ac ex iis evidenter plerasque deducit conclusiones circa proprietates entis, ac res divinas.

Obj. Scientia est cognitio circa & evidens: Sed res divinas clarè non cognoscimus: Mens enim hominis ad eas se habet, ut oculus Noctuæ ad Solem, ex Aristotele: Ergo Metaphysica, saltem quatenus Deum spectat, non est scientia.

Resp. Distinguo minorem: Divina clarè non cognoscimus, quoad quid est, concedo; quoad an est, nego. Clare enim demonstratur, & Deum esse, & æternum, immutabilemque esse; at quid sit Deus, quid æternitas, quid immutabilitas, obscurè admodum cognoscimus: & hoc sensu loquitur Aristoteles.

In-

Instabis. Scientia est cognitio rerum per causas: Sed Dei, ac divinarum rerum non sunt causæ: Ergo nec scientia.

Resp. Distinguo: non sunt causæ essendi, concedo; cognitionis, nego. Nam ex quorundam principiorum præcognitorum cognitione ducimur in cognitionem circa Divina. Quamquam etiam & essendi causæ sunt virtuales divinorum, quatenus unum attributum est causa virtualis alterius, ut immutabilitas æternitatis.

DIVISIO METAPHISICÆ.

CUM Metaphysica versetur circa Ens à materia abstractum, ac ex universalibus essendi rationibus entium immaterialium cognitionem derivet aptè dividi potest in duas partes, quarum prior Ens in communi, ac rationes ejus universales explicet, possitque adeo dici *Metaphysica universalis*, seu, *Ontologia*, id est Scientia entis; Altera de rebus à materia re ipsa separata disputet; nempe de Deo, Angelis, & Anima separata; dicique possit *Metaphysica particularis*, ac propriè *Theologia naturalis*. Utramque partem duabus complectemur Disputationibus, quarum prior erit De Ente ut sic; Posterior verò de Rebus à materia separatis, seu De Deo, Angelis, & Anima separata. Addemus appendicem de Ente Rationis.

DIS-

DISPUTATIO PRIMA

De Ente in communi.

QUÆ de Ente in universum dicenda occurrunt, ea commodè reducuntur ad tria capita, quæ totidem complectemur Quæstionibus. Prima erit, de Principiis Entis. De ipso Ente: Tertia, De Proprietatibus Entis. Hìc agi posset de Causis Entis; item De ejus Divisione in decem Prædicamenta, deque iis singulatim: at primum confecimus in Physica; alterum vero in Logica.

QUÆSTIO PRIMA

De Principiis Entis.

PRincipium definit S. Thomas 1.p.q.33.a.1. *A quo aliquid procedit*. Aristoteles verò 5. Metaph.cap.1. *Primum, unde aliquid est, aut fit, aut cognoscitur.*

Hinc tria distingui solent principiorum genera, nempe *Compositionis*, *Generationis*, & *Cognitionis*. Principia compositionis sunt, ex quibus res constituitur; Generationis verò, quæ ad ejus productionem concurrunt; Cognitionis demum, quæ ad ejus notitiam ducunt. De principiis generationis dictum est in Physica. Superest hìc agendum de principiis cognitionis & compositionis Entis. Quod quatuor conficiemus articulis. In 1. agemus De principiis cognitionis. In 2. De Principiis Entis in genere. In 3. & 4. De iis in particulari.

AR-

ARTICULUS PRIMUS.

De Principiis Cognitionis.

PRincipium cognitionis est, cujus cognitio in alterius cognitionem ducit. Duplex est, incomplexum & Complexum. Principium incomplexum est aliquid simplici apprehensione cognitum, ex quo ducimur in aliorum cognitionem: sic signa ducunt in cognitionem significanti; termini ritè percepti in cognitionem propositionis, quæ iis constat, ac idem *per se nota* dicitur, quòd ex suis terminis clarè perceptis innotescat. De iis dictum in Minore Logica. Principium complexum est propositio, ex qua altera innotescit; eaque propriè principium dicitur, cùm adeo clara & evidens est, ut probatione non egeat; sin minus, principii rationem propriè non habet. Hæ propositiones dicuntur, *Effata*, *Axiomata*, *Dignitates*, *Prima Principia*, ac in practicis *Maximæ*.

Verùm, cùm omnis multitudo ad unitatem reducatur, quamquam plura sint hæc principia, unum tamen in iis esse oportet simpliciter primum, in quod alia resolvantur, eoque nitantur; illud verò nullo altero. Hic quæritur, quodnam istud sit.

CONCLUSIO.

PRincipium cognitionis principium complexum istud est: *Impossibile est, idem simul esse & non esse*. Ita Aristoteles 4. Metaph. cap. 4 S. Thomas 1. 2. quæst. 94. artic. 2.

Probatur. Primum Principium est, quod ita certum & notum est, ut à nullo aut non intelligi, aut negari possit; ita primum, ut nullum prius supponat; ita firmum, ut in eo cætera nitantur, ut rectè ait Aristoteles 4. Metaphys. c. 3. Sed huic omnes hæ dotes insunt. Nam 1. ita notum & certum est, ut à quovis statim intelligatur, cùm constet terminis omnium communissimis; nec ab ullo negari pos-

sit,

ſit, cum fundetur in diſtinctione entis à non ente, quam inficiari nemo poteſt. 2. Ita primum eſt, ut nullum ſupponat, à quo probari queat, cùm eo nitatur ars ſyllogiſtica, & cujuſvis alterius propoſitionis veritas: unde eo perempto, omnis probationis firmitas concidit. 3. Demum ita firmum eſt, ut eo cætera nitantur, ut v. g. *Totum eſt majus parte*, quia alioquin eſſet & non eſſet totum; *Homo eſt rationalis*, quia alioquin eſſet & non eſſet homo: unde ultima probatio eſt per reductionem ad hoc impoſſibile: Ergo eſt primum principium.

Obj. Heraclitus hoc principium negavit, ex Ariſtotele 4. Metaph. cap. 3. Ergo non eſt adeo notum.

Reſp. Vel ore tenus negaſſe, non mente; vel, ut exiſtimo veroſimilius, non negaſſe ſimpliciter, ſed in ſua hypotheſi reſpectu rerum materialium: nempe cenſebat Heraclitus, eas continuo fluxu ab *eſſe* ad non *eſſe* rapi, adeo ut, vel eo momento, quo affirmantur eſſe, jam non ſint; ſed ad *non eſſe* tranſierunt, antequam ipſa figatur cogitatio, atque ita in eadem duratione, quantumvis brevi, qua putantur eſſe, ſint, & non ſint, ſed non ſimpliciter ſimul.

Inſtabis. Propoſitio ſimplex, & abſoluta eſt prior modali. Sed hæc propoſitio, *Impoſſibile eſt, idem eſſe & non eſſe*, eſt modalis: Ergo ſupponit aliquam priorem modalem veram, puta iſtam, *Ens eſt id, quod eſt*, & ſic non eſt primum ſimpliciter principium.

Reſpond. Diſtinguo majorem: propoſitio abſoluta eſt prior modali, in ratione propoſitionis, concedo; in ratione principii, nego. Nam vel hæc abſoluta, *Ens eſt id, quod eſt*, iſtâ modali nititur: Si enim poſſibile eſſet, *idem eſſe & non eſſe*, non certò conſtaret, ens eſſe id, quod eſt, cum poſſet eſſe etiam id, quod non eſt.

Urgebis. Affirmativa non probatur per negantem: Sed hæc propoſitio, *Impoſſibile eſt, idem eſſe & non eſſe*, eſt negans: Ergo eâ non omnes aliæ probantur.

Reſpond. Diſtinguo: affirmativa non probatur per negantem, directè, concedo; indirectè, ſeu per reductionem ad impoſſibile, nego. Nam & ſyllogiſmi bonitas, & propoſitio quævis alia per ſe nota, ſi negentur, probantur ultimò per productionem ad hoc impoſſibile, *eſſe ſimul & non eſſe*.

Ex his refelli poſſunt, qui ut hoc tollant, alia afferunt prima principia, ut, *Nihil ſimul eſt & non eſt*. Aut, *Quidquid*

quid est, quandiu est, necesse est esse. Aut, *Necesse est, quodlibet esse, vel non esse*. Aut, *Quodlibet est, vel non est*. Aut, *Impossibile est, simul inclinare & negare, &c.* Nam hæc cum illo coincidunt; aut eatenus constant, quatenus illud involvunt.

At non ferendus hîc Cartesius, cum jubet omni alio tantisper seposito principio, ut dubio Mentem ab eo rerum cognitionem auspicari: *Ego cogito*, ex quo statim inferat: *Ergo ego sum*. Nam, ut cætera non urgeam, si cum aliis omnibus nostrum etiam principium mens, ut dubium seponat, dubium quoque erit, an, quod cogitat, sit, vel non sit. Posset enim cogitare, & tamen non esse, si possibila foret, *idem esse & non esse*. Itaque vel illud ipsum Cartesii principium, seu potiùs Enthymema nostro nititur principio.

ARTICULUS SECUNDUS.

De Principiis Entium constitutivis.

PRincipia metaphysica entis constitutiva sunt, ex quibus ens, ut ens constituitur. Unde à principiis physicis eo distinguuntur, quòd hæc solùm sit constitutiva cujusdam particularis entis, nempe substantiæ corporeæ, seu Entis mobilis, ista verò entis cujusvis, saltem compositi.

Duo præcipuè sunt, actus, & potentia. Nam ens ut ens fit ex potentia & actu essendi. Et si quæ alia sint, ad hæc, ut communiora reducuntur: ut genus & differentia *esse* & essentia, natura & subsistentia. Genus enim ad differantiam, essentia ad *esse*, natura ad subsistentiam comparantur, ut potentia ad actum; ac ipsa rursum ex actu, & potentia constitui possunt. Unde actus & potentia per se primò nata sunt ens constituere, neque aliquid datur, quòd non sit aut actus, aut potentia, aut ex utroque constitutum. Hæc itaque duo principia hîc præcipuè sunt explicanda.

Quid

Quid & Quotuplex sit Actus.

ACtus est perfectio quædam, ut definit S. Thomas 1. part. quæst. 5. art. 3. Unde *esse actum* est esse perfectionem; *esse in actu* est suam habere perfectionem.

Actus dividitur in *actum purum*, & *actum impurum*. Actus purus est, qui non est admixtus potentiæ. Duobus autem modis actus potest admisceri potentiæ. 1. Quia est actus alicujus potentiæ, ut anima est actus corporis. 2. Quia ipse est in potentia ad ulteriorem actum, ut Angelus est in potentia ad suum *esse*; non enim est suum *esse*. Itaque actus simpliciter purus est, qui nec est alicujus potentiæ, nec ipse est in potentia ad ulteriorem actum. Actus impurus dicitur, qui est admixtus potentiæ; seu qui vel est actus alicujus potentiæ, vel ipse est in potentia ad ulteriorem actum.

Actus impurus dividitur in *actum formalem*, & *actum essendi*; seu in actum essentiæ, & actum existentiæ. Actus formalis est, quo essentia determinatur ad certam speciem rei: unde idem est, ac forma, de qua in physica. Actus essendi est ipsum *esse*, seu existentia.

Dividi etiam solet in *actum primum*, & *actum secundum*. Actus primus est, qui alium non supponit, sed expectat: ut forma substantialis est actus primus; priorem enim non supponit, cùm ipsa det primum *esse*. Actus secundus dicitur, qui priorem alium supponit, eique accedit: sic operatio est actus secundus; supponit enim formam. Existentia quoque in creaturis comparatur ad formam, ut actus secundus: *esse enim est actualitas omnis formæ*, inquit S. Thomas 1. part. quæst. 3. art. 4.

Actus primus dividitur in *actum subsistentem & non subsistentem*. Actus subsistens est, qui solus existere potest, ut Angelus & Anima rationalis. Non subsistens verò, qui solus esse nequit, sed solùm cum sua potentia, ut forma lapidis, bruti, &c.

Actus subsistens dividi rursus potest in *actum completè subsistentem*, qui ita est in se ipso, ut in potentia recipi nequeat, ut Angelus; & *actum incom-*

pletè subsistentem, qui ita solus esse potest, ut tamen ordinetur ad potentiam, in qua esse etiam possit & exigat, ut anima rationalis.

Actus non subsistens potest itidem subdivi in *substantialem & accidentalem*. Substantialis est, qui dat *esse* simpliciter suæ potentiæ; ut forma quævis substantialis. Accidentalis verò est, qui supponit *esse* in sua potentia; ut albedo est actus accidentalis parietis, advenit enim ei jam exsistenti.

Quid & Quotuplex sit Potentia.

Potentia ducitur ad actum, est enim principium actûs. Porrò duobus modis potest aliquid esse principium actûs: activè, quia ab eo est actus; & passivè, quia in eo fit actus. Unde duplex est potentia, activa, & passiva. Potentia activa est principium agendi, seu à qua est actus. Potentia passiva est principium patiendi, seu aptitudo ad actum habendum. Potentia activa, cùm ipsa sit actus, propriè, ac metaphysicè non est potentia. Unde eâ prætermissâ.

Potentia passiva est, ut dixi, aptitudo ad actum habendum. Unde *esse potentiam* est esse ipsam aptitudinem ad actum; *esse in potentia* est esse aptum ad actum absentem.

Potentia passiva dividitur in objectivam & subjectivam. Potentia objectiva est mera possibilitas actûs, immo cujusvis rei; seu non repugnantia, ut res sit. Hæc enim possibilitas, seu non repugnantia, importat aliquam aptitudinem, quæ dicitur potentia; minùs tamen propriè, cùm nihil ponat, nec tantùm ducatur ad actum, sed ad quamvis rem possibilem, etiam ad ipsam realem potentiam: unde meliùs dicitur *possibilitas*. Vocatur *objectiva*, quòd sit objectum activæ potentiæ; hæc enim pro objecto habet, quòd sibi possibile est. Potentia subjectiva definitur ab Aristotele. *Principium transmutationis ad alios*; seu subjectum, in quo actus recipitur.

Potentia subjectiva dividitur in puram & non puram. Pura est, quæ nullum actum habet, ut materia prima. Non pura est, quæ jam aliquem actum im-

importat, sed ad ulteriorem ordinatum, qualis est potentia subjecti ad accidentia. Plures aliæ divisiones potentiæ afferri possent, ut in remotam & proximam; in physicam, quæ est physicæ transmutationis subjectum; metaphysicam, quæ actum respicit à sensibili mutatione abstractum; imò Logicam, quæ est ad actum solâ ratione distinctum, ut generis ad differentiam, &c.

Sed celebrior est, ac ferè Theologis propria, divisio potentiæ in Naturalem & Obedientialem. Naturalis est potentia ad actum naturæ viribus proportionatum, qualis est aquæ ad calorem. Obedientialis verò est potentia ad actum naturæ jura prorsus superantem, & à Deo supra naturæ leges operante inductum.

Circa actum vix ulla hic moveri solet quæstio: at pleræque circa potentiam, nempe objectivam & obedientialem, de quibus propriis articulis agemus. At priùs hìc quædam Axiomata in notione actûs, & potentiæ fundata notanda sunt.

1. Axioma. *In tantum aliquid est perfectum, in quantum est in actu; imperfectum verò, in quantum est in potentia.* Constat ex terminis, quia actus est perfectio. Et ideo quod est in actu, est perfectum; quod est in potentia, est imperfectum.

2. *Actus omninò purus est omninò perfectus.* Sequitur ex primo: nam est omnimodè actus, & nullimodè in potentia. Itaque est omninò perfectus, & nullimodè imperfectus.

3. *Actus in aliquo ordine purus, in eo ordine perfectus omninò est.* Sequitur ex tertio: nam in eo ordine est omninò actus, & nullimodè in potentia.

Ex his deducitur illud apud S. Thomam frequens, *Omnem formam completè subsistentem esse in sua specie perfectissimam, ac proinde unicam.* Forma enim est actus speciei; Materia verò potentia. Unde forma irreceptibilis in materia est actus purus in sua specie, ac proinde totam actualitatem speciei in se continet, adeoque perfectissima est, & unica.

4. *In tantum aliquid agit, in quantum est in actu; patitur verò, in quantum est in potentia.* Actio enim

 est

est actûs diffusio; passio verò est actûs receptio, quæ est propria potentiæ.

5. *Potentia nequit se ipsam reducere ad actum, sed reduci debet ab alio exsistente in actu.* Reducere enim ad actum est agere & perficere, quod potentiæ repugnat.

6. *Omne ens mutabile constat actu & potentiâ.* Mutatur enim, vel quia incipit actu esse, quod erat in potentia; vel quia desinit actu esse, quod erat. Itaque mutatio fit, quatenus actus potentiæ vel additur, vel subtrahitur; sicque vel supponit, vel efficit, compositionem.

ARTICULUS TERTIUS.

De Potentia Objectiva.

POtentia Objectiva est possibilitas rei, quæ ab aliqua causa produci potest. Unde duo importat, 1. Non repugnantiam ex parte rei, 2. Potentiam activam ex parte causæ hujus rei effectricis. Quæritur, à quo duorum per se primò repetenda sit entis possibilitas, an ex ejus non repugnantia; an ex Dei omnipotentia, quæ est propria, & per se causa entis?

CONCLUSIO.

ENS dicitur absolutè, ac primariò possibile ex non repugnantia ad essendum; secondariò verò, & respectivè ab omnipotentia divina. Ita S. Thomas 1. part. quæst. 25. ar. 3.

Probatur prima pars. Oppositorum opposita est ratio: Atqui impossibile absolutè, ac primariò non dicitur, quod à Deo fieri non possit, sed potiùs à Deo fieri non posse dicitur, dicitur, quia repugnat ei, ut fit: Ergo possibile primariè, absolutè, & intrinsecè dicitur, quia ei non repugnat, ut sit; seu quia in suo conceptu non importat contradictionem, scilicet esse & non esse. Unde possibile definitur, cui non repugnet esse; seu, ut definit Aristoteles, quo posito nullum sequitur impossibile.

Nec

Nec verò cùm philosophi disputant, sitne aliquid possibile, nec ne, aliud attendunt, quàm an illud esse repugnet.

Confirmatur ratione S. Thomæ. Si aliquid præcisè possibile diceretur, quia à Deo fieri potest, explicari non posset, quomodo Deus sit omnipotens. Sic enim diceretur omnipotens, quia potest omnia, quæ potest. Unde præterquam nugatoria esset circulatio, hoc sensu perinde foret omnipotens, quamvis pauciora posset, quàm nunc possit, quod planè absurdum est: Ergo non ex ipsa omnipotentia Dei res per se primò possibiles dicuntur, sed potiùs ipse omnipotens dicitur, quia potest omnia absolutè possibilia; absolutè verò possibilia dicuntur, quæ in suo conceptu nihil enti oppositum involvunt. Porrò inquit S. Thomas, nihil opponitur rationi entis, nisi non ens. Unde absolutè impossibilia sunt, quæ important *esse* & non *esse* simul. Quæ verò non important *esse* & non *esse* simul, absolutè possibilia sunt. Atque hac ratione omnipotentiam Dei explicuit Angelus Mariæ Virgini, *Quia*, inquit, *impossibile non erit apud Deum omne verbum*, id est, quidquid mente concipi, ac rationem entis habere potest. *Id enim*, inquit S. Thomas 1. part. quæst. 25. art. 1. *quod contradictionem implicat, verbum esse non potest, quia nullus intellectus potest illud concipere.*

Secunda pars constat. Possibile enim duobus modis dicitur ex Aristotele 5. Metaph. Absolutè, quòd ei non repugnet esse; & respectivè, quòd à causa fieri possit: Sed Deus est causa totius entis: Ergo ab eo possibilitas respectiva entis desumitur.

Objic. Possibilitas ab eo dicitur, quo sublata tollitur: Sed sublatâ omnipotentiâ Dei res possibiles non forent: Ergo ab ea propriè dicuntur possibiles.

Respond. Distinguo minorem: non forent possibiles absolutè, nego; respectivè, concedo, *Dicitur enim aliquid absolutè possibile, non secundùm aliquam potentiam aut secundùm aliquas causas, sed ex sola habitudine terminorum, qui sibi non repugnant*, inquit S. Thomas 1. part. quæst. 25. art. 3. ad 4. & quæst. 40. art. 1. ad 1.

Instabis. Quod fieri nequit, non est possibile; Sed eo casu res fieri non possent: Ergo non essent possibiles,

Resp. Distinguo minorem, res fieri non possent, quantum est ex se, nego; defectu causæ, concedo. In ea enim hypothesi impossibili Deus diceretur non esse omnipotens, quia non posset omnia, id est, omne absolutè possibile. Itaque adhuc esset ex se possibile.

Urgebis. Ens ab alio non est ex se possibile, sed ab alio: Atqui cætera, præter Deum, sunt entia ab alio: Atqui cætera, præter Deum, sunt entia ab alio; Ergo non sunt ex se possibilia.

Respond. Distinguo majorem: non est ex se possibile, ut sit à se, concedo; ut sit absolutè, nego. Nam de ratione entis est saltem esse posse; Ens enim dicitur ab *esse*. Unde omne ens ex ipsa sua essentia, quovis alio respectu præciso, habet, ut ei non repugnet esse; seu, ut quantum est ex se, possit esse.

Insistes. Omnis perfectio est à Deo: Sed possibilitas rerum est aliqua perfectio: Ergo est à Deo.

Resp. Distinguo majorem: omnis perfectio est à Deo, ut à causa eam efficiente dum exsistit, concedo; ut à causa eam efficiente dum exsistit, concedo; ut à forma eam possibilem absolutè denominante, antequam actu exsistat, nego. Et ad minorem: possibilitas est perfectio, actu exsistens in re, nego; possibilis, concedo. Et nego consequentiam sub distinctione data. Deus enim est quidem causa efficiens, ut possibilis perfectio fiat actu: at ejus possibilitatis non est causa efficiens, cùm hæc possibilitas nihil actu effectum in re dicat. Neque itidem causa formalis eam absolutè possibilem denominans, cùm hoc habeat ex suis essentialibus principiis.

Dices. Positiva denominatio peti debet ab aliqua forma positiva: Atqui *esse possibile* non est mera negativa denominatio, sed positiva; esse enim possibile opponitur impossibili; impossibile verò est aliquid negativum, cui non opponitur nisi positivum: Ergo esse possibile peti debet ab aliqua forma positiva: Sed essentia creaturæ, antequam sit, nihil dicit positivum: Ergo ab ea res non denominatur possibilis. Meliùs itaque possibilis dicitur ab ipsa Dei potentia, à qua produci potest.

Respond. admitti posse, quòd possibile sit denomi-

minatio positiva, quamquam etiam privativa quandoque sit, ut cùm dicitur, *id, quod exsistit, posse non esse*; attamen *posse esse* videtur esse terminus positivus. Unde hoc dato, distinguo majorem: positiva denominatio peti debet à forma positiva, actu posita semper, nego; positiva saltem possibili, concedo. Porrò essentia rei & *esse* rei, antequam sit, sunt quid positivum possibile, ut constat. Itaque fundare possunt positivam denominationem *possibilis*.

Repones tandem. Vel ideo res sunt possibiles, quia possunt produci à Deo, vel ideo Deus potest producere res; quia sunt possibiles: Posterius dici nequit, aliàs potentia Dei dependeret à possibilitate rerum: Ergo prius dici debet.

Respond. neutrum propriè dici. Sed exactius dicendum cum S. Thoma 1. part. quæst. 25. ar. 3. Deum esse omnipotentem, quia potest producere omnes res absolutè possibiles: posse verò producere omnes res absolutè possibiles, quia est ipsum *esse* subsistens, infinitum, præhabens in se totius *esse* perfectionem; res demum esse absolutè possibiles, quia ex se non repugnant: Qui explicandi modus nullam Dei à creaturis, sed summam creaturarum à Deo dependentiam importat.

ARTICULUS QUARTUS.

De Potentia Obedientiali.

POtentia Obedientialis in genere definiri potest. Potentia creaturæ ad actum naturæ vires excedentem à Deo habendum. Verùm cum duobus modis potentia dicatur ad actum, activè, & passivè, quæri potest 1. An detur in creaturis potentia obedientialis passiva, qua aliquid supra naturæ vires positum à Deo possint recipere. 2. An detur in illis etiam potentia obedientialis activa, qua earum virtus activa possit elevari à Deo ad aliquid supra consuetas vires positum. Utrumque sequentibus conclusionibus explicabimus.

CONCLUSIO.

INest creaturis potentia obedientialis passiva ad actum naturæ vires excedentem à Deo habendum. Conclusio constat ex fide, quæ docet, Deum in creaturis quædam agere, quæ naturæ vires superant, ut est suscitatio mortuorum, infusio habituum supernaturalium, &c.

Probatur ratione S. Thomæ quæst. 6. de Potentia, artic. 1. ad 18. *Quanto aliqua virtus activa est altior, tanto subjectum sibi potentiam potest perducere ad altiores effectus; Ut natura potest ex terra facere aurum, aliis elementis commixtis, quod ars facere non potest. Et inde est, quòd res aliqua est in potentia ad diversa, secundùm habitudinem ad diversos agentes:* Atqui virtus divina est altior omni virtute naturali: Ergo creatura ei subjecta respectu ejus est in potentia ad aliquos actus ab ea recipiendos, qui naturæ vires superant. *Et ista*, inquit S. Thomas, *vocatur potentia obedientia, secundùm quod qualibet creatura Creatori obedit*. Unde inquit 3. part. quæst. 11. ad 1. *In qualibet creatura consideratur duplex potentia passiva. Una quidem per comparationem ad agens naturale. Alia verò per comparationem ad agens primum, quod potest quamlibet creaturam reducere in actum aliquem altiorem actu, in quem reducitur per agens naturale, & hoc consuevit vocari potentia obedientia in creatura.*

Objic. In rebus naturalibus nihil est supernaturale: Sed potentia illa esset supernaturalis: Ergo non datur.

Resp. Distinguo majorem: In rebus naturalibus nihil est supernaturale, actu naturaliter existens tale, concedo; in potentia, nego. Nam natura est in potentia ad ordinem supernaturalem.

Instabis. Potentia debet esse ejusdem generis cum actu: Sed nulla res naturalis est ejusdem generis cum actu supernaturali: Ergo non est potentia ad illum.

Resp. Distinguo majorem; potentia debet esse ejusdem generis cum actu proprio ad quem, ut ad sibi de-

debitam perfectionem tendit, concedo; cum aliis, ad quos non tendit, sed quibus solùm non repugnat, nego. Porrò potentia obedientialis non dicit essentialem ordinem ad illos actus naturæ vim excedentes, sed solùm meram non repugnantiam, ut eos à Deo recipiat.

Colligitur, potentiam obedientialem, non esse realiter distinctam à naturali, sed esse ipsam entitatem potentiæ naturalis, ut comparatam ad Deum, quatenus non repugnat ipsi aliquid supra naturæ ordinem ab eo recipere.

SECUNDA CONCLUSIO.

NON inest creaturis potentia obedientialis activa ad effectus naturæ vim excedentes operandos absque additione virtutis intrinsecæ.

Conclusio est contra plerosque Recentiores, qui duas potentias obedientiales in creaturis statuunt. Unam passivam ad recipiendum quidquid illis dare voluerit Deus. Aliam activam ad agendum quidquid per eas agere voluerit; ita ut supposità solà voluntate Dei, aut ejus cooperatione extrinsecà, absque ulla additione virtutis, à qua v.g. possit activè producere ignem, imò gratiam, imò instrumentaliter creare omnes angelos. Nihil sanè absurdius fingi potuit. Ut enim optimè statuit S. Thomas 1 v. qu. 109. art. 1: *Unaquæque forma indita rebus creatis, à Deo habet efficaciam respectu alicujus actus determinati, in quem potest secundum suam proprietatem; ultra autem non potest, nisi per aliquam formam superadditam; sicut aqua non potest calefacere, nisi calefacta ab igne.*

Probatur. Duobus modis explicari potest hæc potentia obedientialis activa: 1. Ita ut sit idem entitativè, ac ipsa potentia activa naturalis creaturæ. 2. Ita ut sit aliqua vis addita virtuti naturali, quæ insit omni creaturæ, veluti quædam participatio divinæ omnipotentiæ. Secundus modus palàm temerarius est, primus repugnat; Ergo non datur hæc potentia activa obedientialis. Major complectitur adæquatam divisionem modorum explicandi hanc potentiam obedientialem activam, cum detur per membra

opposita, nempe esse idem cum potentia naturali, & non esse idem. Minoris prima pars constat. Nullâ enim ratione, aut authoritate habetur, Deum creaturis hanc vim naturæ jura excedentem inseruisse. Deinde illa vis foret supernaturalis, cum daretur ad effectus supernaturales; & infinita, quia ad infinitos se extenderet. Quis verò ita desipiat, ut censeat omni creaturæ inesse vim supernaturalem & infinitam?

Secunda pars minoris suadetur, nempe hanc potentiam activam obedientialem non posse esse ipsam virtutem naturalem creaturæ, quatenus per eam Deus quosvis effectus operari potest. Repugnat, aliquid esse potentiam activam respectu effectûs, ad quem est in potentia purè passiva: Sed tota natura est in potentia purè passiva obedientiali respectu supernaturalium: Ergo repugnat, ut aliquid naturale sit potentia activa effectuum supernaturalium. Major constat ex illo Axiomate: In tantum aliquid agit, inquantum est in actu, patitur verò, secundùm quod est in potentia: Ergo quod est in pura potentia passiva respectu effectûs, non est in potentia activa respectu ejusdem. Minor verò evidens est ex terminis. Supernaturale enim dicitur, quòd est supra naturam, id est, non continetur actu in naturalibus rei, sed ad summum in potentia passiva, imò obedientiali. Sed hæc opetosius Theologi.

Obj. Potentia activa creaturæ tam subditur Deo, quàm ejus potentia passiva: Sed ratione hujus subjectionis potentia passiva potest recipere actus supra naturam positos: Ergo & activa agere effectus supra naturam positos.

Respond. Nego paritatem. Nam ut potentia passiva actum recipiat, non est necesse, ut sit in actu, sed potiùs eo esse privata debet. At verò, ut agat effectum, debet esse in actu respectu ipsius. Porrò natura caret omni actu supernaturali. Unde non repugnat, ut aliquem actum supernaturalem à Deo recipiat. At ut suis viribus producat actum supernaturalem, id omnino repugnat.

Instabis. Virtus principalis debet quidem præcontinere effectum, at non itidem virtus instrumentalis: Ergo exinde non repugnat, creaturas habere virtutem, saltem instrumentalem, qua Deus per eas

age,

agere possit quosvis effectus, etiam supernaturales.

Respond. Distinguo: virtus instrumentalis non debet præcontinere effectum, ratione suæ formæ, concedo; ratione motionis à causa principali participatæ, nego. Solutio est S. Thomæ 3. part. quæst. 62. ar. 3. Et pariter distinguo consequens: non repugnat, Creaturam habere virtutem Instrumentalem ad quosvis effectus, sibi innatam, negò; à Deo acceptam, qua elevetur, cùm Deus per eam agit, concedo. Itaque fateor, Deum uti posse creaturâ; ut instrumento ad effectus naturam excedentes, non quòd innata sit creaturis aliqua vis ad illos effectus, ut volunt Adversarii; sed quatenus Deus virtutem aliquam ad hos effectus instrumentaliter attingendos illis impertitur. Instrumenta enim non attingunt effectum causæ principalis, nisi per virtutem ab ea derivatam, ut ostendi in Physica, cùm de Instrumentis.

TERTIA CONCLUSIO.

Agentia creata sunt in potentia passiva obedientiali, ut eleventur à Deo per virtutem illis additam, ad effectus naturæ vires excedentes.

Conclusio constat. 1. Ex fide, quæ docet, potentias creaturæ rationalis esse de facto elevatas per habitus supernaturales, fidem, spem, charitatem, lumen gloriæ, ad actus supernaturales. 2. Constat ex prima conclusione. Potentia enim passiva obedientialis respicit Deum non solùm ut est principium essendi, sed etiam ut est principium agendi: Ergo potest ab eo aliquam perfectionem tum essendi, tum agendi naturali majorem recipere. 3. Demum ex iis, quæ in natura ipsa videmus, colligitur. Agentia enim inferiora videmus posse participare aliquam virtutem ab agentibus superioribus, qua elevantur ad effectus talium agentium attingendos; ut in homine appetitus sensitivus ex conjunctione ad rationem virtutes morales participat, quibus juxta rationem appetit; cogitativa ex conjunctione cum intellectu in particularibus imperfectum aliquem discursum ha-

bet, ut notat S. Thomas: Ergo nihil vetat, agentia naturalia aliquam virtutem ab agente primo sua naturali majorem recipere, qua ultra proprios effectus eleventur.

Porrò id duobus modis fieri potest. Primò, per motionem transeuntem, ut instrumenta elevantur à causa principali: sic aqua in baptismo elevatur ad producendam gratiam per modum instrumenti. Secundò, per habitum permanentem, quo potentia activa creaturæ intra limites objecti specificativi elevatur ad quædam objecta, quæ naturaliter attingere nequit: ut intellectus creatus per lumen gloriæ elevatur ad videndum Deum, quod naturaliter non potest.

Quæritur, an eo secundo modo quævis potentia vitalis possit elevari ad quosvis actus vitales, ut oculus ad audiendum, auris ad videndum, voluntas ad intelligendum, &c.

Resp. Non posse. Nam cum potentia vitalis specificetur à suo actu, si una potentia fieret principium actûs alteri proprii, mutaret essentiam, & sic esset & non esset talis potentia, quod repugnat: ut si auris videre posset, jam non esset auris, sed oculus: unde non auris ipsa esset, quæ videret, sed oculus. Itaque repugnat, ut auris eâ vi, qua est auris, quocunque sibi addito elevetur ad videndum. Sed de his fusiùs Theologi.

QUÆSTIO SECUNDA

De Ente secundùm se.

Circa Ens in communi considerari potest Primò, quid, & quotuplex sit. Secundò, quomodo inferiora respiciat, an univocè, vel analogicè. Tertiò, quomodo componatur ex essentia & existentia. Quartò demum, quid sit subsistentia, suppositum, & persona. Unde hanc quæstionem dividimus in quatuor articulos. Primus erit de quidditate, & variis divi-

divisionibus entis. Secundus de univocatione, vel analogia entis respectu inferiorum. Tertius, an essentia & exsistentia distinguantur in ente creato. Quartus demum de subsistentia, supposito, & persona.

ARTICULUS PRIMUS.

Quid & quotuplex sit Ens, & quomodo sit primum cognitum.

CUM primum principium cujuslibet scientiæ sit definitio ejus objecti, statim in limine Metaphysicæ quæritur, quid sit ens. Hæc quæstio non est admodum obscura, quia nihil est notius ente in communi, quamvis subtiliores disputationes, quæ circa ipsum docti movent, sint difficillimæ. Ens dicitur ab *esse*. Quippe eo modo aliquid dicitur ens, quo se habet ad *esse*. Si solùm habeat *esse* possibiliter, dicitur ens possibile, si actu, ens actuale. Hinc vox illa, *Ens*, duobus modis usurpari potest 1. Participaliter, seu ut est participium verbi substantivi *sum*: tumque importat ipsum essendi actum, seu id, quod est; ut amans significat, quod actu amat. 2. Sumi potest Nominaliter, seu in vi nominis; tumque significat rem, cujus est *esse*, abstrahendo ab ipso essendi exercitio; ut cætera nomina res ipsas, seu essentias significant ab exsistentiâ præcisas, ut homo, lapis, &c. Hoc sensu hìc sumitur *ens*, ac describi potest cum S. Thomâ, *Id, cujus actus est* esse. Ex ea definitione deduci possunt ejus divisiones. Unde

Dividitur 1. in *Ens reale*, & *ens rationis*: Duobus enim modis aliquid esse potest, uno modo in sola mentis apprehensione, ut Syllogysmus & propositio, & hæc dicuntur *Entis rationis*; alio modo etiam extra mentem in ipsa rerum natura, ut homo, & lapis, & hæc dicuntur *Entia realia*.

Dividitur 2. Ens reale in *Increatum & Creatum*, seu in Creatorem & Creaturam. Eorum enim, quæ sunt in rerum naturâ, quædam sunt ab alio, ut homo & planta, & generaliter omne, quod non est à se ipso. Cum verò impossibile sit, omnia esse ab alio, necessariò deveniendum est ad aliquid, quod sit per se

& à se ipso; ejusmodi ens vocatur *Deus*, qui cùm cæteris omnibus det *esse*, à nullo ipsum recipit; sed à se ipso habet, immò est ipsum *esse*: unde dicitur *ens per essentiam*, cùm creaturæ solùm dicantur *entia per participationem*: sicuti lux est visibilis per se ipsam, cùm colores sint solùm visibiles in quantum participant de luce.

3. Ens creatum dividitur in *Substantiam & Accidens*. Eorum enim, quæ participant *esse*, & à Deo producta sunt, quædam habent *esse* in se ipsis, ut homo & lapis; quædam verò habent *esse* in alio, ut virtus & pulchritudo. Quæ habent *esse* in se ipsis, vocantur *substantia*; quæ habent *esse* in alio, vocantur *accidentia*. Hæc verò accidentia dividuntur in novem prædicamenta, de quibus egimus in Logica.

4. Ens reale dividitur in *ens necessarium*, & *ens contingens*. Eorum enim, quæ habent *esse*, quædam ita sunt, ut non possint non esse: hæc dicuntur *necessaria*. Quædam verò ita habent *esse*, ut tamen possint ipsum deperdere: ista dicuntur *contingentia*. Quia verò omnis creatura, saltem per voluntatem Dei, potest annihilari, & amittere suum *esse*, ideo omnis creatura est contingens absolutè loquendo, & solus Deus est ens necessarium. Attamen cùm Deus sit optimus, sua dona communicat sine pœnitentia, ut ait Apostolus, ideo etiam opera divina, quantùm est ex parte Dei, sunt æterna. Unde inter creaturas etiam quædam possunt dici *necessaria*, in quantum à solo Deo dependent, qui eas indefectibiliter conservat; ejusdem sunt angeli & anima rationalis, & demum quidquid à Deo immediatè conservatur.

5. Ens reale dividitur in spirituale & materiale. Eorum enim, quæ sunt, quædam habent *esse* in materia, ut terra & planta; quædam verò habent *esse* sine ullo materiæ commercio, ut Deus & Angeli. Anima rationalis mediat inter utramque; duos enim status habet, alterum in materia, alterum sine materia. Hæ sunt frequentiores Entis divisiones, ad quas aliæ revocari possunt.

Quantùm ad tituli partem alteram, ens in tantum dicitur primum cognitum, in quantum prima notio, quam intellectus format de qualibet re, est ipsa notio entis; seu quòd talis res sit ens. Ut enim arguit S. Thomas 1. p. quæst. 85. art. 3. intellectus noster cognoscendo procedit de potentia ad actum, ideoque debet incipere à communioribus, confusioribus, & im-

imperfectissimis, procedendo ad distinctiores & perfectiores notiones, ut dicitur 1. Phys. text. Sed notio entis est omnium confusissima & imperfectissima; cognoscere enim, quòd res sit ens, & adhuc ignorare, quale sit ens, est rudis & confusissima cognitio: Ergo cognitio entis est prima, quæ fit in intellectu.

Confirmari potest ex eo, quòd omnis alia cognitio supponat notionem entis; nam impossibile est intelligere, rem esse tale, vel tale ens, nisi intelligamus, eam esse ens: Ergo notio entis est omnium prima. Adde experientiam, qua sentimus, nos de omnibus rebus, quas aliqualiter cognoscimus, statim certos esse, quòd sint entia; sed sæpe ignorare, qualia sint entia: ut omnes certi sunt, lucem esse ens, sed quidam dubitant; utrùm sit substantia, vel accidens: Ergo cognitio entis præcedit omnes alias.

Hìc tamen diligenter observandum est, nos posse habere duplicem entis notitiam; alteram scientificam, penetrando scilicet ipsa entis principia, divisiones, proprietates, & distinctionem à formalitatibus particularium entium; alteram imperfectam & rudem, qua solùm intelligimus ipsam entitatem confusè, & ut distinctam à nihilo. Dum ergo D. Thomas dicit, ens esse primum à nobis cognitum, loquitur de cognitione illa rudi & imperfecta, qua omnes etiam maximè rudes intelligunt, quid sit ens, ipsumque distinguunt à non ente. Cæterùm cognitio scientifica entis non pertinet nisi ad sapientes: unde in illa occupatur Metaphysica omnium scientiarum sublimissima. Et in hoc sensu dixit Aristoteles 1. Metap. *Universalia esse maximè difficilia ad intelligendum*; id est, notione scientificâ, & principiorum, causarum, proprietatumque penetrativâ.

ARTICULUS SECUNDUS.

An Ens sit univocum ad inferiora.

DIximus in Logica, Univoca esse, quorum nomen commune est, & ratio per nomen significa-

ficata est simpliciter in omnibus eadem : Analoga verò, quorum nomen quidem est commune, sed ratio per nomen significata non est simpliciter eadem in omnibus, sed solùm secundùm quid, id est, per quandam veluti proportionem. Hoc posito quæritur, utrùm ens sit univocum ad sua inferiora, vel potiùs analogum.

Et in primis, quòd non sit univocum ad ens rationis, & ens reale; constat ferè apud omnes, quin ens rationis non habet nisi aliquod *esse* umbratile & diminutum. Solùm difficultas est respectu Dei, & creaturarum; substantiæ, & accidentis. Scotus tenet, ens esse univocum ad hæc omnia.

PRIMA CONCLUSIO.

ENS non dicitur univocè de Deo & creaturis, sed solùm analogicè. Ea mens est Aristelis: *Ens*, inquit, *non dicitur æquivocè*, *sed quemadmodum sanum*; id est, analogice, 4. Metaph. & lib. 7. cap. 4. Sic expressè docet S. Thomas 1. part. quæst. 13. art. 5. & infinitis in locis.

Probatur 1. ejus ratione. Effectus non adæquans virtutem suæ causæ non convenit univocè cum illa: Sed ens creatum est effectus entis increati non adæquans ejus virtutem: Ergo non convenit cum eo univocè. Major certa est: Cùm enim effectus non adæquat virtutem suæ causæ, non recipit ejus similitudinem, nisi diversimodè, & secundùm modum longè inferiorem, quod est contra leges univocorum, quæ debent eodem modo participare rationem communem, in qua sunt univoca. Minor probatur. Virtus Dei est infinita, ens verò creatum est finitum secundùm omnes formalitates: Ergo non adæquat virtutem suæ causæ.

Respondebis, solùm sequi, creaturam non convenire cum Creatore secundùm rationes particulares; attamen posse nihilominus convenire secundùm universalissimam entis rationem.

Sed contra. Creatura non adæquat suam causam etiam in ipsa ratione entis: Ergo etiam secundùm rationem entis non convenit cum illa univocè. Probatur antecedens: Umbra, & imperfecta partici-

pa-

patio, levissimumque vestigium essendi non adæquat totam entis plenitudinem & veritatem, etiam in essendo: Sed ens creatum comparatum enti divino non est nisi hujus verissimi entis umbra, imperfecta participatio, & quasi vestigium: Ergo ipsi non adæquatur, etiam secundùm rationem entis. Major videtur certa ex terminis. Minorem verò Scriptura docet, Patres frequenter inculcant, ipsi Gentiles Philosophi aguovere: Exodi 3. Deus dicitur ipsum *ens: Ego sum, qui sum*. Isaiæ verò cap. 40. Creaturæ dicuntur *non entia: Omnes gentes*, inquit, *quasi non sint, sic sunt coram eo, & quasi nihilum & inane reputata sunt ei*. Quippe ut argumentatur S. Augustinus Psal. 101. *Non esset in Deo nomen ipsum* esse, *nisi quidquid aliud est, ei comparatum inveniretur non esse verè*. Quod idem profitentem Platonem refert lib. 8. de Civitat. cap. 11. Ergo *esse* creatum divino comparatum non est nisi ut umbra, tenuis participatio, leve vestigium essendi, & quasi nihilum.

Probatur 2. aliâ S. Thomæ ratione. Quidquid prædicatur de aliquibus secundùm idem nomen, & non secundùm eandem rationem non prædicatur de illis univocè: Sed ens, licèt prædicetur de Deo & creaturis secundùm idem nomen, non tamen secundùm eandem rationem; Ergo non prædicatur de illis univocè. Probatur minor. Nam ratio entis desumitur ab *esse*: Atqui *esse* non convenit eodem modo Deo & creaturis: Ergo etiam ratio entis non prædicatur de Deo eodem modo, ac de creaturis. Declaratur minor. Nam modus essendi Dei est, ut sit ipsum *esse* purissimum, irreceptum, infinitum, à seipso, immensum, æternum, independens, & in sua simplicitate omnes perfectiones essentialiter importans; Modus verò essendi creaturæ est, ut sit per existentiam à sua essentia distinctam, sitque ens per participationem, limitationem, dependentiam, & per infinitarum perfectionum exclusionem ac negationem; ita ut, sicut optime notat Plato, Deus sit tantùm *esse* nihil habens de non *esse*, ut etiam annotavit D. Thomas cap. 5. de Ente & Essentia. At verò creatura plus habeat de non *esse*, quàm de *esse*; fuit enim nihil per totam æternitatem, & dum existit, constat ex infinitis non *esse*, ut homo habet quidem *esse* humanum,

sed

sed habet infinita non *esse*, ut non esse Angelum, non esse Solem, non esse Cœlum, &c. Unde creatura (si nomen sumatur à principaliori) deberet potiùs dici non ens, quàm ens; ideoque meritò Propheta supra relatus dicit, creaturas esse *quasi non sint, & quasi nihilum & inane*; Deus verò solus, ut supra notatum est, dicitur propriè *ens*, *Ego sum, qui sum*, seu; ut vertunt Septuaginta, *Ego sum ipse ens*. ἐγώ εἰμὶ ὁ ὢν: Ergo Deus & creatura non habent *esse* eodem modo, sed longè diverso.

Dices. Non est contra leges univocationis, ut gradus communis participetur diversimodè; nam animal longè diverso modo est in homine, ac in verme, aut in alio bruto; est enim in homine cum dote rationalitatis, in bruto verò sine tali dote, & in verme cum infinitis imperfectionibus.

Sed contra. Licet diversitas, quæ non refunditur in ipsam rationem communem, sed solùm attenditur: secundùm differentias adventitias, non tollat univocationem; attamen diversitas, quæ attenditur secundùm rationem communem, penitùs tollit univocationem: Cùm igitur homo & vermis non differant in ratione communi animalis, quippe cùm eodem modo sentiant, totumque discrimen sit penes differentias addititias rationi communi, nihil mirum rationem communem manere in illis univocam. At verò Deus & creatura non solùm differunt per differentias adventitias rationi entis, sed etiam in ipsa ratione entis, quæ est in illis diversa, in quantum in Deo reperitur per essentiam & secundùm veritatem, in creaturâ verò non nisi per participationem & umbraticè; illeque dicitur propriè *ens*, quia est ipsum *esse* subsistens; illa verò diminutè, quia solùm participat *esse*.

Probatur 3. Illa non conveniunt univocè in aliqua ratione, quorum unum participat talem rationem cum essentiali dependentia ab alio: Sed creaturæ participant rationem entis cum essentiali dependentia à Deo: Ergo non conveniunt univocè cum illo in ratione entis. Minor certa est. Nam entitas creaturæ est essentialiter participatio divinæ entitatis, à qua dependet, ut à sua origine; suoque exemplari. Major verò declaratur. Etenim de ratione univocorum est ratio communis æqualiter descendat ad omnia particularia: Ergo contra rationem

co-

eorum est, ut essentialiter unum dependeat ab alio: hoc ipso enim, quòd in sua essentia includit hanc dependentiam, quam aliud non includit, non se habet eodem essentiali modo ad rationem communem.

Confirmatur ex S. Thoma. Si ens esset univocum ad Deum & creaturam, esset genus ad utrumque, quod est expresse contra Aristotelem; siquidem verè esset natura communis Deo & creaturis, quæ contraheretur per finitatem & infinitatem tanquam per differentias. Adde etiam, quòd plus distat Deus à creaturis, quàm creaturæ distent ab invicem: Sed propter distantiam unius creaturæ ab alia, tollitur univocatio, v. g. inter hominem verum, & hominem pictum: Ergo inter Deum & creaturam non datur univocatio.

Ex his infertur cum D. Thoma 1. part. quæst. 13. art. 5. nihil esse univocum Deo & creaturis, quia eædem rationes, quæ probant, rationem entis non esse univocam Deo & creaturis, idem suadent de aliis perfectionibus. Unde quidquid dicitur de Deo & creaturis, ut Sapientia, Justitia, Providentia, &c. longè alio superiori modo convenit altissimæ illi entitati, ac conveniat creaturis. Hinc est, quòd Dionysius dedignatur vocare Deum nostris nominibus, dicitque non esse propriè *bonum*, sed *superbonum*, nec propriè *sapientem*, sed *supersapientem*, &c.

SECUNDA CONCLUSIO.

ENS non est etiam univocum respectu substantiæ & accidentis.

Probatur 1. Conclusio iis rationibus, quas supra pro præcedenti adduximus. Substantia & Accidens non participant ens eodem modo, sed diversimodè; Substantia quidem simpliciter, Accidens verò secundùm quid: Substantia per priùs, Accidens verò per posterius: Substantia sine dependentia & ordine ad accidens, Accidens verò cum dependentia & ordine ad Substantiam. Deinde contra rationem univocorum est, ut unum definiatur per aliud: Sed accidens definitur per substantiam; dicitur enim *entis*

ens, id est, substantiæ: Ergo non convenit univocè cum illa.

Probatur 2. ratione utramque conclusionem convincente. Univoca sunt, quæ contrahuntur per differentias extra rationem communem positas; analoga verò sunt, quæ determinantur per varios modos participandi rationem communem: Atqui ens non potest contrahi per differentias extra rationem entis positas, sed solùm per diversos modos essendi: Ergo non est univocum. Major est S. Thomæ in 1. Dist. 22. quæst. 1. art. 3. ad 2. & constat ex definitione univocorum quippe definiuntur. Quorum nomen est commune, & ratio æqualiter in omnibus: unde non differunt in ipsa ratione communi, quasi diversimodè illam participent; sed solùm per aliquid adventitium rationi communis ut animal non differt in homine & bruto secundùm diversum modum essendi in utroque, (homo enim & brutum eodem modo participant rationem animalis, & ejus proprietas, ut sentire, dormire, comedere, &c.) sed solùm differt per adventitias differentias, scilicet rationalitatem & irrationalitatem. Minor verò probatur. Differentiæ propriè dictæ debent esse extra rationem communem: Sed nulla differentia potest esse extrà rationem entis: Ergo ens non potest habere differentias. Probatur minor. Nam ejusmodi differentia vel esset aliquid, vel nihil: Si nihil, profectò non est differentia entis: si aliquid non est extra rationem entis, ut patet: Ergo ens non habet differentias extra se. Unde si contrahatur ad Deum & creaturam, ad accidens & substantiam, hoc non fit per differentias ipsi superadditas, sed per varios modos habendi rationem entis: Deus enim est ipsum *esse* purissimum & plenitudo essendi, creatura verò est quædam illius participatio & tenue vestigium; & in creaturis substantia est simpliciter ens, accidens verò secundum quid, seu modus entis.

Responderi potest cum Scoto, ens formaliter non includi in ultimis differentiis; aliàs enim differentiæ convenirent & disconvenirent: disconvenirent, quia differentiæ sunt; convenirent, quia essent entia.

Sed contra. Nam ut arguit Cajetanus de ente & essentia, cap. 4. proprietates entis conveniunt per se ultimis differentiis: Ergo etiam conceptus entis includitur in illis: Consequentia patet; nam ex Ari-

sto-

stotele primo Posteriorum, in quo sunt proprietates, debet esse etiam essentia, seu subjectum, quia sunt illius individuæ comites. Antecedens etiam videtur certum; nam etiam ultima differentia est una & vera. Neque verò inconveniens est, ut differentiæ illæ conveniant analogicè: quia nihil est tam diversum, ut non conveniat analogicè cum aliis in ratione entis; nihil enim potest subterfugere ens, aliàs esset nihil purum.

TERTIA CONCLUSIO.

ENS est analogum suis inferioribus, tum analogiâ attributionis, tum analogiâ proportionalitatis.

Et in primis, quòd ens sit analogum, patet ex dictis. Cùm enim non sit nomen purè æquivocum, sed à consilio impositum ad significandam rationem communem essendi, & aliunde demonstraverimus, non esse univocum, restat, ut sit analogum.

Quòd verò sit analogum analogiâ attributionis, probatur. Analoga attributionis sunt, quorum unum participat rationem communem cum habitudine ad aliud principalius; ut medicina dicitur *sana* per habitudinem ad hominem, quem curat. Atqui creatura participat rationem entis cum habitudine ad Deum, cujus est participatio; & accidens cum habitudine ad substantiam, cujus est modificatio: Ergo ens est analogum analogiâ attributionis.

Quod verò sit etiam analogum analogiâ proportionalitatis, probatur. Analoga proportionalitatis sunt, quæ se habent ad rationem communem cum quadam proportione, sicut Leo, & Ludovicus XIV. in ratione *Regis* analogantur, quia proportionaliter se habent ad excellendum inter res sui generis, in quantum sicut Ludovicus XIV. dignitate præstat supra reliquos Gallos, ita quoque Leo suo modo præeminet inter omnes feras; ideoque dicitur *rex ferarum*, sicut ille dicitur *rex hominum*; Sed Deus & creatura, substantia & accidens, se habent cum quadam proportionalitate ad rationem entis, sicut enim Deus di-

dicitur *ens*, quia est ipsum *esse*, ita creatura dicitur *ens*, quia participat *esse*, & sicut substantia se habet ad *esse* simpliciter, ita & accidens ad *esse* secundùm quid: Ergò ens est analogum analogiâ proportionalitatis.

Solvuntur objectiones.

OBj. 1. contra utramque priorem conclusionem. Quod dicit unum conceptum præcisum ab inferioribus, est univocum; univocum enim est *quasi unius vocis, & unius conceptûs*: Sed ens dicit unicum conceptum ab inferioribus præcisum: Ergo est univocum. Probatur minor. Ille conceptus est unus præcisus ab inferioribus, de quo possumus esse certi, dum adhuc sumus de inferioribus incerti: Sed possumus esse certi rem aliquam esse ens, & incerti, utrùm sit accidens, vel substantia: Ergo ens dicit unum conceptum præcisum ab inferioribus. Declaratur minor. Antiqui enim erant certi, animam & lucem esse entia; sed dubitabant, utrùm essent substantiæ, vel accidentia.

Resp. 1. Distinguo majorem: Univocum est, quod dicit conceptum ab inferioribus præcisum, & ad illa æqualiter descendentem, concedo; & inæqualiter ad illa descendentem, nego. Ad hoc enim, ut conceptus sit univocus, necesse est, illum ita præscindi ab inferioribus, ut etiam ad illa æqualiter descendat, ipsisque eodem modo conveniat: si enim inæqualiter conveniat, tollitur univocatio. Unde quantumvis *sanum* dicere videatur unum conceptum, scilicet *id, quod respicit sanitatem*, quia tamen aliter applicatur Medicinæ, & aliter animali, non est univocum. Porrò ens, licèt quadantenus dicere videatur unum conceptum confusissimum distinctiones inferiorum non explicantem, sed conglobantem, scilicet *id, quod habet esse*; attamen non descendit æqualiter ad Deum & creaturam, ad substantiam & accidens: Deus enim est ens per plenitudinem, & est ipsum *esse*, creatura verò est ens per participationem; substantia est ens simpliciter, & accidens modus entis.

Resp. 2. cum Cajetano Opusc. de Analogiâ entis cap.4.

cap. 4. distinguo minorem: Ens dicit univocum conceptum præcisum ab inferioribus, præcisione distincta & perfecta, nego; confusâ & indeterminatâ, concedo. Non enim ens significat aliquam formalitatem perfectè præcisam à constitutivo differentiali Dei & creaturæ, substantiæ & accidentis, ita ut ex illa formalitate, & ratione differentiali divinitatis v. g. formetur conceptus tertius, sicut ex animalitate & rationalitate fit conceptus hominis. Siquidem & ipsa differentia divinitatis est ens sicut & quidquid est in Deo: unde à nullo, quod sit in Deo aut creatura, potest perfectè præscindi ratio entis; sed solùm imperfectè, in quantum significat omnem quidditatem Dei, & creaturarum, (quæ inter se simpliciter differunt) ut invicem proportionantur secundùm *esse*, ex qua proportione sortiuntur nomen entis: sicut *sanum* solùm exprimit id, quod respicit sanitatem, prout proportionatur in tali respectu sanitatis. Unde sicut sanum est analogum, quia solùm significat sua inferiora ut proportionata in respicienda sanitate; ita ens est analogum, quia solùm significat sua inferiora, ut proportionata in respectu ad *esse*.

Ad probationem respondeo, ut possimus esse certi, quòd aliqua res sit ens, & incerti, quale sit ens, solum requiri, quòd conceptus entis non significet explicatè & determinatè ipsa inferiora, & modos, quos in illis habet, quamvis significet illa in confuso & indeterminatè. Unde quidam Scotista meritò deridet hoc argumentum suorum Confratrum: quia, inquit, si canis marinus, & canis terrestris essent in sacco, & unus moveretur, certi essemus canem moveri; incerti tamen, quisnam esset canis ille, marinus ne, an terrestris? & tamen propterea nemo dicet, conceptum canis esse univocum marino, & terrestri, est enim purè æquivocus: Ergo quòd possimus esse certi de ratione communi, dum adhuc sumus incerti de inferioribus ejus, non arguit ejus univocationem.

Instabis. Si in conceptu entis includerentur inferiora, etiam implicitè & in confuso, de quocumque prædicaretur ens, prædicarentur inferiora, scilicet Deus & creatura, substantia & accidens: Consequens est falsum: Ergo & antecedens. Probatur seque-

quela. Cum prædicatur aliquid de alio, simul prædicantur omnia inclusa in illo: Ergo si inferiora includerentur in ente, de quocumque dicerentur & inferiora: unde omne ens esset Deus, creatura, &c.

Resp. Distinguo majorem: Si ens includeret inferiora, determinatè & quasi copulativè, concedo; indeterminatè, & quasi disjunctivè, nego. Ens autem non includit inferiora determinatè & conjunctivè, ita ut ad rationem entis requirantur omnia inferiora; sed solùm indeterminatè & quasi disjunctivè, in quantum significat aliquem modum essendi, quisquis ille sit. Cum verò descendit ad inferiora, modus ille essendi, uni erat indeterminatus, determinatur, alius in Deo, alius in creatura, alius in accidente, alius in substantia.

Objic. 2. Perfectè cognoscimus Deum secundùm gradum entis: Ergo perfectè convenit cum creaturis in gradu entis. Antecedens patet, Nam demonstrativè probamus *esse* divinum cum suis perfectionibus: Ergo perfectè ipsum cognoscimus. Quo enim perfectior cognitio esse potest, quàm quæ habetur per demonstrationem? Probatur verò consequentia. Gradus entis divini non cognoscitur à nobis nisi per creaturas: Ergo si perfectè cognoscatur, debet perfectè convenire cum creaturis.

Respond. Distinguo antecedens. Perfectè cognoscimus Deum secundùm gradum entis, quantùm ad certitudinem cognitionis, concedo, quantùm ad penetrationem illius gradûs, nego. Quamvis enim scientia, quam habemus de Deo, sit certissima, non tamen perfectè penetrat ens divinum, & modum, quo *esse* convenit Deo nisi fortè per negationem, in quantum cognoscimus Deum longè sublimiori modo esse ens, quàm sint creaturæ.

Instabis. Si conceptus entis non sit univocus Deo & creaturis nullo modo potest à nobis concipi ens divinum. Consequens est falsum: Ergo & antecedens. Probatur sequela. Omnis conceptus, qui à nobis intelligitur, debet relucere in phantasmate creaturarum: Sed si creatura non conveniat univocè cùm Deo in ratione entis, ens divinum non reluceret in phantasmate creaturarum: Ergo non posset

posset à nobis ullo modo intelligi. Probatur minor. Quod nullo modo continetur in creatura, non relucet in phantasmate creaturæ: Sed si ens non esset univocum, ratio entis divini nullo modo contineretur in creatura: Ergo, &c. Probatur minor. Vel enim contineretur formaliter, sicut gradus animalis in homine; & hoc non, quia in ratione entis Deus & creatura non assimilantur formaliter. Vel virtualiter; & hoc non, quia causa non continetur virtualiter in suo effectu.

Respond. Nego sequelam. Ad probationem, nego minorem. Ad ejus probationem, nego etiam minorem. Ad cujus probationem, respondeo, ens divinum relucere & contineri in phantasmate creaturæ participativè, tanquam in effectu proprio quidem, sed tamen non univoco. Unde sicut ratio causæ cognoscitur per effectum & participationem suam; ita quoque ratio entis divini, quamvis eminentior, cognoscitur ex ente creato.

Objic. 3. Objectum scientiæ debet esse univocum: Sed ens est Objectum Metaphysicæ: Ergo est univocum. Probatur major. Nam definitio objecti est medium ad demonstrandas proprietates: Sed medium demonstrationis debet esse univocum: Ergo definitio objecti scientiæ debet univocè convenire, ac proinde objectum ipsum esse univocum. Probatur minor. Quia medium debet esse perfectè unum, & ideo defectu unitatis terminus æquivocus non potest esse medium demonstrationis: Atqui terminus & definitio analoga non possunt esse medium demonstrationis.

Respond. negando majorem absolutè. Nam de analogis potest dari una scientia, in quantum conveniunt in una ratione analoga, & possunt ostendi per eadem principia: sic Medicina est non solùm de homine sano, sed etiam de herbis sanis, de urinis, de pulsu, &c. Ad probationem distinguo majorem: Medium demonstrationis debet esse perfectè unum, unitate excludente æquivocationem, concedo, unitate includente univocationem, nego. Quòd enim unitas analoga sufficiat ad medium demonstrationis, luce clariùs patet in hac demonstrationis, luce clariùs patet in hac demonstratione: Principium in creatis est prius principiato: Sed fons est principium rivi: Ergo est prius rivo: & tamen constat, *Principium* esse terminum analogum. Mille aliæ sunt demonstrationes optimæ, quæ constant medio analogo.

Quæres, quare ens dicatur transcendens, & quid sit transcendens?

Respond. Transcendens esse, quod imbibitur in omni formalitate rei, de qua prædicatur, ita ut nihil sit in tali re, de quo dici non possit. Ens autem, cùm sit prædicatum universalissimum, imbibitur in omnibus rei formalitatibus, ita ut nihil sit in ea, quod non sit ens: ut in homine nihil est, quod fugiat rationem entis. Nam animalitas est ens, rationalitas est ens, &c. Non modò autem ens est transcendens, sed etiam ejus proprietates, scilicet unitas, veritas, & bonitas, sunt transcendentales; sicut & quædam vocabula, quæ convertuntur cum ente, scilicet *res*, & *aliquid*: nulla enim differentia invenitur in rebus, quæ non sit ens, vera, bona, una, res, & aliquid.

Observandum tamen est ex Cajetano de Ente & Essentia, cap. 4. ista transcendentia, scilicet ens, unum verum, bonum, res, & aliquid, non importare alium gradum, seu aliam quidditatem à gradibus, seu naturis eorum, quibus attribuuntur. Cùm enim dico, ens homo, unus homo, bonus homo, verus homo, res homo, aliquid homo, nullum aliud gradum ab humanitate significo, sed illam solùm diversis modis explico. Siquidem *Ens* significat humanitatem, prout habet *esse*: *Unum* illam exprimit, prout non est divisa in se actualiter: *Bonum*, prout est perfectiva appetitûs, id est, potest illum terminare: *Verum*, prout potest terminare intellectum: *Res*, prout ponit entitatem in rerum natura non fictam, sed realem: *Aliquid*, prout est aliud quid à cæteris.

ARTICULUS TERTIUS.

De Distinctione Essentiæ & Existentiæ

Celebris est hæc quæstio, unaque ex fundamentalibus doctrinæ S. Thomæ, quæ ut intelligatur, sevocanda mens est ab inferioribus rerum rationibus,

ac ad univerſaliſſimam entis rationem convertenda. Porrò, ut dixi ſupra, ens eſt, cujus actus eſt *eſſe*: unde quidquid eſt vel eſt ipſum *eſſe*, vel aliquid participans *eſſe*; ſeu quod habet *eſſe*. In ente quod eſt ipſum *eſſe*, palàm eſt, non diſtingui eſſentiam ab *eſſe*. Et hoc ens eſt ſolus Deus, in quo proinde eſſentia & *eſſe* nullatenus diſtingunntur. At in his, quæ non ſunt ipſum *eſſe*, ſed aliquid participans *eſſe*, cùm actu ſunt, duo diſtincta percipimus, nempe Quid ſint, & quod ſint; ſeu actum eſſendi, & rem, quæ hunc eſſendi actum habet. Actus eſſendi dicitur *Exſiſtentia*. Res verò, cujus eſt hic actus, dicitur *Eſſentia*.

Itaque exſiſtentia in genere eſt actus eſſendi, ſeu ipſum *eſſe* actu, ſeu ipſa eſſendi actualitas. In his verò, quæ non ſunt ipſum *eſſe*, ſed aliquid, quod poteſt eſſe & non eſſe, exſiſtentia definitur, actus eſſentiæ, ſeu rei extra cauſas & nihilum ſiſtentia: ſeu id, per quod res eſt actu; ſeu ultima eſſendi actualitas; ſeu id, quo reſpondetur ad quæſtionem. An ſit?

Eſſentia verò eorum definitur. Id, cujus actus eſt *eſse*; ſeu Id, quo aliquid conſtituitur in determinata rei ſpecie; Id, quod primum in re concipitur; Id, ſine quo res intelligi nequit; Id, quo res eſt hoc aliquid; quod nomine rei exprimitur, ac definitione explicatur; quo reſpondetur ad quæſtionem. Quid eſt? Unde dicitur etiam *Quidditas*. Item *Natura*, quòd ſit principium & radix proprietatum, ac operationum. Item *Ratio rei*, quod ſit ratio, ob quam res eſt id, quod eſt; vel quòd menti ac rationi objiciatur. Dicitur etiam *Forma*, quòd eâ res conſtituatur in certa rei ſpecie. Quamquam ſint quædam eſſentiæ, quæ non ſunt formæ putæ, ſed rurſus compoſitæ ex materia & forma, ita ut materia ſit ſubjectum commune ad plures rerum ſpecies indifferens; forma verò determinatio hujus potentiæ ad certam rei ſpeciem: unde in his eſſentiis forma non eſt tota earum eſſentia, ſed actus eſſentialis, cujus acceſſu materia determinatur ad hanc entis ſpeciem.

Ex his conſtat, ac omnes concedunt, in entibus creatis eſsentiam & exſiſtentiam aliquo modo diſtingui. Nam eſſentia earum integrè intelligi poteſt ſine exſiſtentia. Ut integrè intelligo quid ſit homo, quid circulus, quid roſa, ne cogitando quidem exſiſtantne, nec

non. Immò scientiæ omnes circa rerum essentiàs ab exsistentia præcisas versantur. Solùm quæstio est, an re ipsâ distinguantur. Negant plerique. S. Thomas disertè affirmat. Scotus censet, distingui distinctione suâ formali ex natura rei.

CONCLUSIO.

IN omni ente finito & creato essentia re ipsâ distinguitur ab exsistentia, ut potentia à suo actu. Unde realiter componuntur ex essentia & *esse*, ut ex duobus essendi principiis. Ita perpetuò S. Thomas 1. p. q. 54. art. 3. *In omni ente creato*, inquit, *essentia differt à suo esse; & ad ipsum comparatur, ut potentia ad actum*. Opusc. 15. c. 8. Esse *rei non est nec forma ejus, nec materia, sed aliquid adveniens rei per formam*. Idem millies repetit.

Probatur 1. Quòd est Deo proprium, nulli enti creato competit: Sed Scripturæ authoritate ac omnium sacrorum Doctorum consensu constat, esse uni Deo proprium, ut sit suum *esse*; unde nomen Tettagrammaton יהוה *Jehovah*, quod habetur Deo propriissimum, significat ipsum *esse*. Derivatur enim à verbo substantivo היה *hajah*, seu הוה *havah*, quod significat esse: Ergo nullum Ens Creatum est suum *esse*, sed in eo *esse*, seu exsistentia dividitur ab essentia.

Confirmatur. Nulla creatura est ens simplex; id enim soli Deo proprium est, sed necessariò constat ex actu & potentia: Atqui nisi ejus essentia esset distincta ab exsistentia, aliqua saltem foret ens simplex & non compositum ex actu & potentia: Ergo in omni ente creato essentia distinguitur ab exsistentia. Minor constat in Angelis. Nam cùm sint essentiæ simplices, si eorum essentia esset ipsa sua exsistentia, non essent entia per compositionem ex actu & potentia. Ens enim ut ens componitur ex essentia & *esse*: Sed in illis non esset compositio ex essentia & *esse*; idem enim non componit cum se ipso: Ergo non essent entia per compositionem.

Major

Major verò paullo uberiùs declaranda est, cùm ei conclusio nostra præcipuè nitatur. Itaque solum Deum Optimum Maximum habemus ut ens simplex & purum in actualitate essendi, quòd proinde minimè constitutum sit ex actu essendi & potentia essendi, sed sit ipsum *esse* actu. Cæterùm id nulli enti creato concedendùm, quod quidem ante nos disertè docuerunt Sancti Patres, ut S. Cyrillus eo libro, quo Spiritum Sanctum esse Deum demonstrat: *Nulla*, inquit, *creatura secundùm naturam simplex est*. Et lib. 1. in Joan. c. 9. *In compositione est id omne, quod est in creatura, nihilque in ipsa simplex est*. Itaque nulla creatura est ens per simplicitatem, sed per compositionem. Porrò cum ens sit, cujus actus est *esse*, ens ut ens componitur ex actu essendi & potentia essendi unde, ut omnes concedunt, actus & potentia sunt prima principia entis compositi. Itaque ut creatura sit composita in ratione entis, hæc duo in ea distingui debent, proindeque ejus essentia non debet esse ipse actus essendi, seu exsistentia, sed aliquid comparatum ad eam, ut potentia ad suum actum. Unde essentiam creaturæ omnes concipiunt, ut aliquid, quod potest esse & non esse, id est, potentia ad exsistentiam.

Ad hæc unum est Adversariis effugium. Respondent, Creaturam non esse suum *esse*, nec simplicem in ratione entis, quia in ea essentia & *esse* distinguuntur, non quidem re, sed ratione; proindeque in ea est compositio non quidem realis, sed rationis ex actu & potentia.

Sed contra. Distinctio & compositio rationis non obstat perfectæ identitati, ac simplicitati: Ergo si solâ ratione actus essendi & potentia essendi distinguerentur in creaturis, nihil obstaret, quominus absolutè dici possent suum *esse*, ac entia simplicia. Probatur antecedens ex ipsis Adversariis, quorum aliqui admittunt in Deo essentiam & existentiam quadantenus ratione distingui; ac omnes uno ore affirmant, Deum componi compositione rationis ex genere & differentia: Et tamen illum habent ut ens absolutè simplex, & quod sit suum *esse*: Ergo sola distinctio & compositio rationis non obstat perfectæ identitati & simplicitati.

Probatur 2. Conclusio ratione, qua perpetuò utitur

S. Thomas, Actus distinguitur realiter à propria potentia, in qua recipitur: Sed *esse*, seu exsistentia creaturæ recipitur in ejus essentia: Ergo realiter ab ea distinguitur. Major constat. Nihil enim seipsum recipere potest. Minor probatur, tum ex communi loquendi modo, quo dicimus, creaturas recipere à Deo *esse*, seu exsistentiam. Tum etiam ratione. Exsistentia creaturæ nequit esse subsistens, seu irrecepta: Atqui in nullo alio recipi potest, nisi in essentia: Ergo in ea recipitur. Minor constat. Essentia enim est proprium exsistentiæ receptivum: unde in ea, vel in nullo recipitur. Majorem probat S. Thomas variis rationibus.

Prima. Exsistentia irrecepta, seu subsistens, est actus purus: Sed exsistentia creaturæ nequit esse actus purus: Ergo nec irrecepta. Minor constat, solus enim Deus est actus purus. Major probatur. Actus purus est, qui nulli potentiæ admiscetur, ut constat ex terminis: Sed exsistentia irrecepta nulli potentiæ admiscetur: Ergo est actus purus. Declaratur minor. Actus miscetur potentiæ, vel quia est actus alicujus potentiæ, vel quia ipse est in potentia ad ulteriorem actum: Sed exsistentia irrecepta, seu subsistens non est actus alicujus potentiæ, cùm in nulla recipiatur; nec tendit ad ulteriorem actum, cum sit actus ultimus in linea entis, ut constat ex ejus definitione: Ergo est actus purus, nempe ipsum *esse* subsistens.

Dices, exsistentiam substantiæ creatæ non esse actum purum, quia licèt in nullo recipiatur, recipit tamen aliquid, nempe subsistentiam.

Sed contra suppositum potiùs recipit exsistentiam; est enim id, quod producitur, id est, ducitur ad *esse*: Ergo subsistentia non recipitur in exsistentia, sed è contra. Itaque exsistentia est ultima essendi actualitas, seu ut dicit D. Thomas 1.p.qu.3.art.4. & q.4.art.1. ad 3. *Est actualitas omnium rerum, etiam formarum: unde non comparatur ad alia, sicut recipiens ad receptum, sed sicut receptum ad recipiens*. Et hoc ejus notione constat. Est enim rei extra nihilum & causas sistentia. Porrò res non censentur sisti extra nihilum & causas, nisi cum proveniit ad ultimam essendi actualitatem & metam.

Se-

Secunda ratio. *Esse* abstractum, seu subsistens, seu irreceptum, hæc (enim synonyma sunt) est unicum & infinitum: Sed exsistentia creata non est unica & infinita: Ergo nec irrecepta. Minor constat. Probatur major. Actus limitatur & multiplicatur per potentiam, in qua recipitur: Ergo *esse*, seu existentia, quæ est actus irreceptus, est unica & infinita in *esse*, id est, simpliciter.

Hoc principium, nempe *Actus limitatur & multiplicatur per potentiam, à qua proinde si liber sit, erit unicus & infinitus in sua linea*, licèt plerisque videatur mysterium, adeo clarum S. Thomæ visum est, ut perpetuò eo utatur tum ad alia, tum ad Dei unitatem & infinitudinem demonstrandam. Platoni quoque adeo constans visum est, ut cum naturas abstractas & inrreceptas statueret, quamque in sua specie unicam & infinitè participabilem ipso abstractionis jure esse diceret. Illud explicat S. Thomas experientiâ. Nam cum naturam à materia abstrahimus, ipsâ vi abstractionis una fit, atque unum quid concipitur, unicâve definitione definitur, ac totius speciei rationem complectitur, estque ab infinitis individuis participabilis. Unde si sic abstracta subsisteret in re, esset unica in re, ac infinitè participabilis: Ergo ex eo constat, formam, seu actum abstractione à suo subjecto adunari, ac totam suæ rationis amplitudinem complecti; receptione verò in sua potentia multiplicari & limitari.

Verùm ut id penetrantiùs intelligamus, observandum, ut diximus, & omnes admittunt actum ex sua ratione esse perfectionem; potentiam verò imperfectionem. Unde in rebus actus omnino purus, scilicet Deus, in se continet totam essendi plenitudinem; potentia verò pura, nempe materia prima, summam essendi imperfectionem & vacuitatem, quam ideo S. Augustinus vocat *prope nihilum*, quod nihil habeat de perfectione entis, nisi potentiam ejus habendæ, sicut tenebrosum nihil habet de luce, nisi habendæ lucis potentiam. Et ideo quo magis actus accedit ad potentiam, eique immergitur, eo magis finitur, minuitur, impertitur, adeoque multiplicatur, quia *quæ sunt unita in superioribus, sunt multiplicata & divisa in inferioribus*. E contra quanto ma-

magis recedit à potentia, tanto magis accedit ad Deum, qui est plenitudo essendi, ideoque magis perficitur & ampliatur, & consequenter adunatur, quia *quæ sunt dispersa in inferioribus, sunt unita in superioribus*. Unde sicut potentia deprimit actum, ita quoque eum multiplicat & limitat. Et ideo si aliquis actus sit liber ab omni potentialitate & materiâ, erit expers limitationis, & multiplicitatis. Adeoque verum est, *actum irreceptum esse unicum & infinitum*. Quod quidem principium ita certum habet S. Thomas, ut videatur illud accepisse ab Angelis; ideoque perpetuò tanquam evidentissimum usurpat.

Tertia ratio, qua probat S.Thomas exsistentiam creatam non posse esse irreceptam, hæc est. Exsistentia non recepta in essentia nihil habet sibi conjunctum, præter suum *esse*: Sed omnis exsistentia creata habet aliquid sibi adjunctum præter suum *esse*, scilicet plura accidentia, ut albedinem, quantitatem. &c. Ergo omnis exsistentia creata est recepta in sua essentia. Minor patet. Probatur major. Non potest concipi, aliquid conjungi exsistentiæ, nisi vel quia recipitur in illa, vel quia recipitur cum illa in aliquo subjecto: Atqui nihil potest recipi in exsistentia, cùm ipsa sit ultima actualitas rei, nec recipi cum illa in aliquo tertio subjecto, si ejusmodi exsistentia sit irrecepta: Ergo exsistentia irrecepta non potest habere aliquid sibi conjunctum præter suum *esse*. Unde Boetius dixit, quòd id, quod habet exsistentiam, (id est essentia) potest recipere aliquid cum suo *esse*, scilicet formas accidentales; sed ipsum *esse*, seu exsistentia nihil aliud potest recipere.

Probatur demum conclusio aliâ ratione. S. Thomæ. Ens creatum nequit esse sua ultima actualitas; hic enim proprius est character actûs puri: Sed si essentia creaturæ esset idem reipsâ, ac exsistentia, esset sua ultima actualitas *esse* enim, seu exsistentia est ultima essendi actualitas & meta: unde Deus est ultima sua actualitas, quia est ipsum *esse*: Ergo essentia entis creati non est re ipsâ sua essentia, sed ab ea distincta.

Obj.1. Exsistentia non potest recipi in essentia: Ergo non distinguitur ab ea. Probatur antecedens: Exsistentia non potest recipi in nihilo: Sed essentia exclusâ exsistentiâ est nihilum: Ergo exsistentia non potest recipi in illa.

Resp.

Resp. Nego antecedens. Ad probationem, concessâ majore distinguo minorem: Essentia præcisâ exsistentiâ est nihil, *nihilitate exsistentiæ*, concedo; *nihilitate essentiæ*, nego. Cùm enim distinguamus in ente duo principia constitutiva, scilicet essentiam & exsistentiam; seclusâ exsistentiâ, essentia non est aliquid exsistens, ideoque potest dici nihil nihilitate exsistentiæ: sicut materia seclusâ formâ non est aliquid actu. Attamen sicut materia seclusâ formâ habet realitatem essentiæ potentialis; ita quoque essentia præcisâ exsistentiâ habet realitatem propriam, quamvis non exsistentem ex se ipsa, sed quatenus actu est subjectum exsistentiæ.

Instabis. Quod non est extra causas, est purum nihil: Sed essentia præcisâ exsistentiâ non est extra causas: Ergo est purum nihil. Probatur minor. Exsistentia est extra causas sistentia: Ergo essentia præcisâ exsistentiâ non est extra causas.

Resp. 1. Distinguó minorem: Essentia præcisâ exsistentiâ non est extra causas, completè & ultimatè, concedo; non est extra causas, inchoativè & incompletè, nego. Eodem modo intelligenda est hæc distinctio, quo in Physica dicebamus, materiam præcisâ formâ esse extra causas inchoativè.

Resp. 2. Essentia ut præcisa ab exsistentia non est extra causas, ut præcisa præcisione realis separationis, concedo; ut præcisa præcisione solùm distinctionis realis, nego. Explicatur. Essentia potest dupliciter præscindere ab exsistentia. Primò præcisione separationis, ita ut realiter destituatur omni exsistentiâ. Secundò præcisione distinctionis realis, quatenus licèt sit sub exsistentia, attamen sumitur ut res distincta ab illa tanquam à sua actualitate. Primo modo sumpta essentia non est extra causas, non potest esse in rerum natura, sicut nec materia separata ab omni forma. Secundo verò modo sumpta dicit aliquid in re extra causas, subjectum scilicet participans actualitatem essendi. Vel aliter distingui potest & clariùs: essentia objectivè sumpta non est extra causas, concedo; subjectivè sumpta, ut actu subjicitur exsistentiæ: tanquam propria potentia proprio actui, nego.

Urgebis. Ergo essentia confunditur cum materia prima. Probatur consequentia. Materia prima est potentia essendi: Sed etiam secundùm nos essentia est potentia

essendi: Ergo invicem utrumque confundimus.

Resp. Nego consequentiam. Ad probationem respondeo, materiam esse puram potentiam; non solùm in linea exsistentiæ, sed etiam in linea essentiæ, quia ex se non est determinata ad certam essentiæ speciem, sed determinatur per formam, quæ est actus essentialis. Sed rursus compositum ex materia & actu illo essentiali, scilicet formâ, quod dicitur *essentia*, comparatur ad exsistentiam tanquam ad suam ultimam actualitatem. Et ideo forma dicitur *actus primus*; at verò exsistentia *actus ultimus, ultimaque actualitas*. Unde, ut ait S. Thomas qu. de Spiritual. Creat. art. 1. *in rebus compositis est considerare duplicem actum & duplicem potentiam. Nam primò materia est ut potentia respectu formæ, & forma est actus ejus. Et iterum natura, seu essentia, composita ex materia & forma est ut potentia respectu* esse, seu exsistentiæ, *in quantum est susceptiva ejus.* Unde in corporeis substantiis duplex est compositio, prima materiæ & formæ ad constituendam essentiam; altera essentiæ & exsistentiæ ad constituendum ens perfectum: At verò in substantiis spiritualibus est tantùm unica, nempe essentiæ & exsistentiæ.

Objic. 2. Exsistentia creata, sicut & aliæ res, propriam habet essentiam: Sed non distinguitur realiter à propria exsistentia, alias exsistentiæ daretur exsistentia in infinitum: Ergo saltem aliqua essentia creata non distinguitur à sua exsistentia.

Resp. 1. Exsistentiam propriè non esse essentiam aliquam, sed esse actum omnis essentiæ; at si abusivè dicatur, esse aliqua essentia. Resp. 2. Dum dicimus, essentiam distingui ab exsistentia, id debere intelligi de essentia propriè dicta, de cujus conceptu non est exsistentia, puta, hominis, Angeli, &c. Sicut enim omne agens creatum agit per actionem distinctam; actio verò ut agat, non eget aliâ actione, sed suo modo agit per seipsam; ita & omne creatum, quod exsistit, eget exsistentiâ à se distinctâ, qua fiat exsistens; attamen ipsa exsistentia, qua res exsistunt, non eget aliâ exsistentiâ, sed per seipsam suo modo exsistit.

Objic. 3. Quæ non possunt separari, non distinguuntur: Sed exsistentia nequit separari ab essentia: Ergo.

Resp. 1. Majorem esse falsam. Plura enim distinguuntur, quæ separari non possunt, ut materia non potest separari ab omni forma.

Resp. 2. Etiam de facto exsistentiam posse separari ab essentia: nam in Christo essentia, seu humanitas, fuit realiter separata à sua exsistentia, cujus loco subrogata est exsistentia Verbi, ut probant nostri Theologi.

ARTICULUS QUARTUS.

De Subsistentia, Supposito, & Persona.

SUbstantia completa differt ab accidentibus, & entibus incompletis, quòd sit sui ipsius in se subsistens & terminata. At verò accidentia non sunt sui ipsius; sed alterius scilicet subjecti, & partes sunt sui totius. Unde si substantia completa, v.g. homo, aliquid operetur, operatio tribuitur ipsi. At verò si accidens, vel pars hominis agat, v g. si musica causet cantum, & manus percutiat, nec manus, nec musica dicuntur agere, sed homo per musicam, & per manum; manus enim, & musica non sunt sui, sed hominis. Hæc perfectio, per quam substantia ita completur, ut sistat in se ipsa, ut sit sui ipsius, & non alterius, dicitur *Subsistentia*, quasi *in se ipso sistentia*. Circa illam tria sunt explicanda. Primò quid sit, quidve suppositum, & persona. Secundò, quomodo distinguatur à natura, seu essentia. Tertiò, quomodo distinguatur ab exsistentia.

Dico 1. Substantia est actualitas, qua natura ita substentatur in se ipsa, ut non egeat communicari alteri ad essendum & operandum.

Dicitur in primis *actualitas*, per quod convenit cum aliis perfectionibus. Cæteræ particulæ tenent locum differentiæ; proprius enim character subsistentiæ est reddere naturam in se substentatam, & terminatam, ita ut non indigeat alteri communicari, ut sit & operetur. Dico *non indigeat* quia natura Divina, quamvis sit subsistens in se ipsa, est tamen ulteriùs communicabilis tribus personis, non quidem ex necessitate, sed ex infinita fæcunditate.

Definiri etiam potest subsistentia, Perfectio, qua fit, ut natura sit sui ipsius, & non alterius. Unde quidquid agit natura subsistens, non alteri, sed sibi operatur: Et

ideo, quia in natura humana Christi loco propriæ subsistentiæ fuit subrogata subsistentia Verbi, natura illa non erat sui ipsius, sed erat natura Verbi; nec sibi operabatur, sed Verbo Divino. Unde quidquid aut egit, aut passa est, id totum attribuitur Verbo, cujus erat.

Suppositum autem est veluti concretum subsistentiæ, sicut Vivens est concretum vitæ. Persona verò nihil aliud significat, quàm ipsum suppositum, non cujusque naturæ, sed intellectualis: non enim dicimus personam equi, aut lapidis, sed personam, vel Divinam, vel Angelicam, vel Humanam. Unde persona nihil addit supra suppositum, etsi aliquam dignitatem, & excellentiam petitam ex natura intellectuali. Quod autem Latini vocant *personam & suppositum*, Græci dicunt ὑπόςασιν, *Hypostasim*.

Dico 2. Subsistentia est quid positivum realiter distinctum à natura, seu essentia.

Probatur conclusio. Et in primis, quòd subsistentia sit quid positivum, quamvis videatur negare Scotus, tamen suadetur. Nam subsistentia significat quandam perfectionem & actualitatem. Quòd enim natura sit sui ipsius, & non indigeat altero sustentante, est maxima perfectio: Ergo subsistentia exprimit aliquid positivum. Unde sancti Doctores dicunt, Verbum Divinum non assumpsisse subsistentiam naturæ humanæ; sed eam consumpsisse, & loco ejus divinam subsistentiam subrogasse, quod dici non posset de pura negatione. Sanè personarum divinarum subsistentia pura negatio dici non potest, cùm ipsas personas formaliter constituat, ac invicem distinguat, sit terminus processionum divinarum verè, ac realiter per eas productus, quæ munia meræ negationi competere nequeunt: Ergo conceptus subsistentiæ in negatione non consistit.

Secunda verò pars, scilicet subsistentiam realiter distingui à natura, probatur ex Incarnationis Mysterio, in quo subsistentia naturæ humanæ fuit separata à natura humana: Ergo distinguuntur ab invicem.

Quantum ad tertium quæsitum, divisi sunt Authores, etiam Thomistæ. Quidam dicunt, subsistentiam & existentiam solùm virtualiter distingui, & esse duo munera unius entitatis, quæ quatenus sistit naturam, & eam ita terminat, ut non sit alterius, nec alteri communicabilis, vocatur subsistentia; quatenus verò ultimatè

com-

complet rem ipsam, & eam ponit extra causas, dicitur *exsistentia*. Quidam verò dicunt, esse duas modalitates ejusdem rei. Quidam demum tenent, esse duas actualitates realiter distinctas. Hæ omnes opiniones sua possunt habere fundamenta etiam in doctrina D. Thomæ. Cæterùm prima id commodi habet, quod facilè explicat distinctionem exsistentiæ ab essentia. Si enim exsistentia & subsistentia sunt idem, constat, distingui ab essentia, cum fide certum sit, subsistentiam in Incarnatione fuisse separatam a natura humana, proindeque ab illa distingui. Attamen tertia sententia videtur conformior D. Thomæ, qui docet, suppositum, id est, subsistentiam cum natura, recipere exsistentiam 1. p. q. 5. art. 2. ad 5. Deinde exsistentia præcisè dicit ultimam actualitatem essendi, ideoque communis est tam accidentibus, quàm substantiis. At verò subsistentia est perfectio conveniens tantùm substantiis completis, & illas distinguens ab accidentibus: unde videtur esse actualitas longè diversæ rationis ab exsistentia. At de his parcius. Quippe subsistentiæ notitia, ut maximè peti solet ex fontibus fidei, nempe Trinitatis, & Incarnationis, ita jure remittitur ad Theologos. Eam delibasse nobis sufficiat.

QUÆ-

QUÆSTIO TERTIA

De Proprietatibus Entis, scilicet Unitate, Veritate, & Bonitate.

CUM ens sit, cujus actus est *esse*; manifestum est, ipsum esse unum, verum, bonum. Omne enim, quod est, habet unum *esse*, verum est esse; & bonum est esse. Habet quidem unum *esse*, aliàs non esset ens, sed multitudo entium. Verum est esse, quia ho ipso, quòd est, potest terminare veram cognitionem & actionem intellectûs, cujus objectum est ens. Et demum bonum est esse, quia bonum est, quod appetitur: omne autem ens naturaliter appetit esse. Et præterea omne quod est, voluntati primæ causæ (scilicet Dei) conformatur; aliàs non esset, si prima causa ipsum ut bonum non approbaret juxta illud Sapient. 11. *Quomodo aliquid permanere posset, nisi tu voluisses?* De illis tribus entis proprietatibus agemus singulis articulis, adjiciemusque specialem de distinctione; si tamen primò admonuerimus, non esse proprietates physicas, id est, realiter ab ente distinctas, sed solùm quasdam notiones, quæ omni enti tribui solent, ideoque dicuntur *proprietates attributales, virtuales, & notionales*.

ARTICULUS PRIMUS.

De Unitate.

UNum dicitur, Ens indivisum in se, & divisum à quolibet alio. Cùm autem quodlibet ens tandiu sit, quandiu est unum, & amittat rationem entis, quando amittit unitatem, ut patet in homine, qui desinit esse, quando partes ejus non uniuntur, unum nihil addit supra ens, sed solùm exprimit entitatem cum negatione divisionis. Circa unitatem sic explicatam tria quærimus. Primò, in quo consistat principaliùs, an in negatione divi-

visionis, an in entitate, ut connotante indivisionem. Secundò, quotuplex sit. Tertiò, unde sumatur unitas, & multiplicatio rerum.

Dico 1. Unum essentialiter significat entitatem, ut connotat negationem divisionis. Unde significat aliquid positivum in recto; negationem verò in obliquo.

Probatur facilè ex definitione Unius, qua dicitur, Ens indivisum in se, & divisum ab alio. Et unitas dicitur, entitas indivisa; Ergo primariò, principaliter, & in recto significat entitatem positivam; indirectè verò, & de connotato negationem divisionis.

Confirmatur. Proprietas entis, cum sit aliquid positivum & convertibile cum ente, non potest significare primariò, & principaliter solam negationem: Ergo debet principaliter significare ipsam entitatem, ut connotat negationem divisionis.

Dico 2. Unitas præcipuè videtur esse triplex, scilicet generica, specifica, & purè numerica.

Declaratur. Cùm enim unum significet ens indivisum, tot erunt unitates, quot sunt divisiones. Res autem præcipuè dividuntur ab invicem vel genere, ut lapis ab homine; vel specie, ut leo ab equo; vel numero, ut Petrus à Paullo: Ergo tres sunt unitates, quarum, quæ negat divisionem generis, dicitur *generica*: quæ negat divisionem speciei, dicitur *specifica*; quæ ngat divisionem numericam, dicitur *numerica*, seu *individualis*.

Circa unitatem genericam, & specificam nihil speciale occurrit. Solùm advertendum est, nisi accedat unitas individualis, non esse à parte rei perfectas unitates, sed solùm negationes diversitatis, ut dictum est in Logica.

Circa unitatem numericam, gravis difficultas est, unde oriatur unitas, & multiplicatio purè numerica; seu, quæ sit causa, cur in rebus quædam intra eandem speciem solo numero differant, & multiplicentur. Rem duabus conclusionibus explicabimus.

PRIMA CONCLUSIO.

UNitas, & multiplicatio purè numerica substantiarum oritur ex materia quantitatem connotante. Ita Thomistæ omnes contra Scotum.

Probatur conclusio primò authoritate Aristotelis, qui expressè docet lib. 12. Metaph. cap. 8. *Ea, quæ sunt multa numero, habere materiam*. Ex quo infert, primum motorem numero non multiplicari, quia caret materiâ. Et Plato, qui posuit ideas separatas à materia, dixit, ob eam causam eas non multiplicari numero, sed distingui specie S. Thomæ authoritates non refero, quia de ejus mente nemo dubitare potest.

Probatur 2. ratione S. Thomæ, Unitas, & multiplicatio materialis debet oriri à materia; ideo enim dicitur *materialis*: Sed unitas & multiplicatio numerica est materialis. Ergo oritur ex materia. Probatur minor. Tum quia unitas, quæ petitur à forma, sicut & multiplicatio, constituit formalem, & specificam diversitatem: Ergo unitas purè numerica non potest esse nisi materialis. Tum præcipuè, quia multiplicatio in partes ejusdem rationis est multiplicatio materialis: Sed multiplicatio numerica fit in partes ejusdem rationis: Ergo est materialis. Minor patet. Ea enim censentur purè numero distingui & multiplicari, quæ cùm sint ejusdem rationis, id est, similis essentiæ, sola divisione distinguuntur, ut duæ guttæ aquæ, duo ignea, &c. Major verò probatur. Nam essentialiter materiæ convenit habere partes ejusdem rationis; est enim radix quantitatis, cujus essentiale munus est distribuere substantiam in partes ejusdem rationis: Ergo materiæ proprium est dividi in partes ejusdem rationis; ideoque si competat formæ, hoc oritur ex communione, quam habet cum materia.

Confirmari præterea potest conclusio. Primò aliâ ratione D. Thomæ. Ab eo radicaliter oritur multiplicatio numerica, quod est ratio, cur forma aliqua sit multiplicabilis numericè: Sed ratio, cur planta v. g. sit multiplicabilis numericè est materia: Ergo, &c. Probatur minor. Nam actus est multiplicabilis pro-

propter potentiam, in qua recipitur, ut abundè ostensum est supra quæst. 1. artic. 3. Atqui potentia, in qua recipitur forma, est materia prima: Ergo forma habet à materia prima, quòd sit multiplicabilis.

Secundò. Infima distinctionum, & unitatum sumi debet ab eo, quod est infimum in rebus: Sed unitas, & distinctio numerica est infima omnium: Ergo debet sumi à materia, quæ est in rebus infima.

Tertiò demum accedit experientia, qua videmus, nos, ubi primùm abstrahimus id, quod est formale in rebus ab eo, quod est materiale in eis, ut quando definimus quidditatem hominis, circuli, trianguli, &c. hoc ipso abstrahere rem ab omni multiplicitate numerica & individuali: unde omnium individuorum non datur, nisi una communis definitio: Ergo signum est, multiplicitatem numericam oriri à materia.

Ex his infertur, res purè spirituales, seu formas in materia nullatenus receptas, quales sunt angeli, nullo modo posse multiplicari numericè, proindeque unicùm individuum possibile esse in talibus speciebus, in quo individuo natura specifica tota subsistit. Remotâ enim causâ, necesse est, ut effectus removeatur. Cùm igitur in his naturis non sit materia, quæ est causa multitudinis numericæ, necesse est, ut & omnis multitudo purè numerica procul ab illis exulet.

Obj. 1. Quilibet Angelus est unus numero: Ergo unitas numerica non petitur à materia, quæ non est in Angelis.

Respond. In Angelis, licèt sit unitas numerica, non esse tamen unitatem purè numericam, qua scilicet unus Angelus distinguatur ab alio solo numero intra eandem speciem. Unde argumentum nihil efficit contra conclusionem, quæ est de unitate purè numerica.

Instabis. Animæ rationales differunt & multiplicantur, etiam solo numero; & tamen non habent materiam: Ergo materia saltem in illis non est causa multiplicationis numericæ.

Respond. Animas rationales, quamvis possint esse sine materia, essentialiter tamen destinari ad materiam, cui proinde proportionari debent, quia *quidquid recipitur, ad modum recipientis recipitur*. Unde solo numero sunt multiplicabiles, sicut aliæ formæ in materia receptibiles; non quidem ex materia, quam in se habeant, sed ex ipsa habitudine ad materiam. Ur-

Urgebis. Unitas & distinctio numerica debent desumi ab aliquo principio intrinseco: Sed anima separata intrinsecè non habet materiam: Ergo non desumit unitatem, & distinctionem numericam à materia.

Respond. Distinguo majorem: Unitas numerica debet desumi à principio intrinseco, proximè, concedo; radicaliter, nego. Licèt enim id, per quod res immediatè sortitur unitatem numericam, debeat esse ipsi intrinsecum; attamen illud potest rursus dependere ab aliquo extrinseco, ad quod essentialiter destinatur. Unde anima separata proximè quidem individuatur à propria entitate: Sed tamen quòd illa entitas sit distincta solo numero, habet ex hoc, quòd sit receptibilis in materia, quæ est prima parens distinctionis numericæ; seu ex coaptatione ad materiam, tanquam ad proprium receptivum.

Objic. 2. Hæcceitas individuat substantias: Ergo non est quærenda ulterior ratio unitatis individualis.

Respond. Hæcceitatem esse ipsam differentiam individualem. Sed rursus de illa quæritur, unde habeat, quòd sit multiplicabilis numericè, id est, cur plures hæcceitates possint reperiri intra eandem speciem. Unde Scotus nihil dicit ad quæstionem, dum ait, hæcceitatem individuare substantias.

Instabis. Omnis differentia desumitur à forma: Sed unitas individualis est aliqua differentia: Ergo desumitur à forma.

Respond. Distinguo majorem: Omnis differentia formalis, & quæ est per modum diversitatis, concedo; omnis differentia materialis, & quæ est solùm per modum quasi quantitativæ divisionis, nego. Nam sicut forma est radix diversitatis, ita materia est radix divisionis. Unde sicut diversitas specifica sumitur à forma, ita distinctio numerica sumitur à materia.

Objic. 3. Eadem materia pertinere potest ad plura individua: Ergo non est principium unitatis numericæ.

Respond Distinguo antecedens: Eadem materia materialiter sumpta, concedo; eadem materia formaliter sumpta, nego. Materia sumitur materialiter, dum sumitur præcisè secundùm suam entitatem, quam constat posse successivè pertinere ad plura individua. Materia verò sumi-

sumitur formaliter, quando ejus entitas consideratur, ut substans tali actioni, & connotans talem numero quantitatem. Sic autem sumpta materia non potest pertinere ad plura individua.

SECUNDA CONCLUSIO.

Accidentia desumunt suam unitatem, & multiplicationem numericam à subjecto formaliter sumpto, id est, prout subest tali actioni agentis, à quo recipit ipsum accidens, talique durationi, &c.

Probatur. Tum quia subjectum tenet locum materiæ respectu formæ accidentalis: Ergo debet eam individuare. Tum quia forma multiplicatur per suum receptivum: Sed forma accidentalis recipitur in suo subjecto: Ergo ab illo desumit multiplicationem, & limitationem numericam.

Objic. Accidens separatum à subjecto, adhuc est unum numero, ut patet in mysterio Eucharistiæ; Ergo non individuatur à subjecto.

Respond. Accidens separatum semper retinere habitudinem ad subjectum, ac proinde potest individuari ab illo; sicut dicebamus, animam rationalem individuari à corpore, ad quod dicit habitudinem.

ARTICULUS SECUNDUS.

De Distinctione, ubi celebris difficultas agitatur circa modum, quo gradus metaphysici ab invicem distinguuntur.

QUÆ in titulo discutienda suscipimus, etsi à pluribus præmaturè tractentur in Logica, opportunius tamen visum est huc usque differre. Cùm enim eadem scientia sit de contrariis, explicatâ unitate congruè agatur de distinctione. Et quia præcipua difficultas, quæ circa distinctionem agitatur, ea est, quam celebrem Scotus fecit, de distinctione graduum metaphysicorum, (id est, illarum formalitatum, quas gradatim in qualibet re distinguimus, ut in Petro formalitatem rationalis, animalis, viventis, substantiæ, &c.) ideo de illa dicendum est operosiùs.

§. I.

De variis Distinctionum generibus.

UNitas & distinctio sequitur ens, ut sæpe repetit S. Thomas: in tantum enim res aliqua distinguitur ab alia, in quantum non est idem cum illa. Unde sequitur, distinctionem esse duplicem, realem scilicet, & rationis. Res enim una potest non esse alia, vel de facto à parte rei; & hæc distinctio realis dicitur, in quantum scilicet sunt duæ res, aut quasi res, ut Petrus & Paullus: vel per considerationem intellectûs, in quantum rem in se unicam in varios conceptus distinguimus; & hæc dicitur distinctio rationis.

Distinctio realis est triplex, major, minor, & virtualis. Distinctio realis major, est distinctio rei à re; sic Petrus distinguitur à Joanne, anima à corpore. Distinctio realis

minor,

minor, est distinctio rei à modo, quo afficitur, id est, à tenuissimis quibusdam entitatulis, quæ propriè non obtinent nomen rei propter suam exiguitatem, atque adeo dicuntur *modi*: sic Petrus distinguitur à suâ sessione, linea à sua obliquitate. Hæc distinctio solet etiam dici *modalis*. Distinctio virtualis non est tam distinctio, quàm fundamentum distinctionis; & est in illa re, quæ unica in se æquivalet pluribus, ideoque præbet fundamentum, ut eam distinctis actibus cognoscamus, diversasque in ea formalitates distinguamus: sic nummus aureus habet quidem unicum valorem, scilicet libratum sex circiter; attamen ille unicus valor æquivalet duplici valori duorum nummorum argenteorum; ideoque possumus illum distinguere in duos valores partiales. Similiter anima hominis est, quidem in se unica, attamen præstat quidquid præstant animæ plantarum & pecudum, diciturque ob id virtualiter multiplex; ideoque potest distingui per intellectum in tres gradus, vegetativum, sensitivum, & rationalem.

Hanc distinctionem virtualem Scotus non putat sufficere; & ideo aliam ejus loco subrogat, quam vocat *distinctionem formalem actualem ex natura rei*; quæ fit, non quidem inter rem & rem, aut rem & modum, sed inter duas formalitates ejusdem rei, ut inter animalitatem & rationalitatem, quarum una ante omnem mentis operationem non sit formaliter altera, neque de intrinseco constitutivo alterius, quamvis utraque non sit nisi unica res; sicut in lapide triangulari tres anguli sunt unus & idem lapis; & in fabuloso Jano bifronte duæ erant facies, sed unum caput.

Dicit igitur Scotus, hanc distinctionem, quamvis sit actualiter in rebus, non tamen esse realem: quia non est distinctio rerum, sed solùm formalitatum, quæ adeo propriè dicenda sit *formalis*. Hanc verò liberaliter concedit in omnibus rebus, etiam in attributis divinis, adeo ut in una simplici re & entitate integrum formalitatum exercitum aliquando exciter, ex quibus aggregetur: unde definit essentiam divinam *Cumulum perfectionum, & formalitatum*.

Quantum ad distinctionem rationis, triplex quoque assignari potest, major, minor, & minima. Distinctio rationis major est, dum ratio nostra entitatem virtualiter multiplicem distinguit in varios conceptus perfectè distin-

stinctos, quorum unus nullo modo includitur in alio, ut dum distinguimus humanitatem in animalitatem, & rationalitatem: nam conceptus animalitatis nullo modo continet actu conceptum rationalitatis; ideoque attribui potest rebus etiam irrationalibus. Distinctio rationis minor est, cùm intellectus rem eandem distinguit in varios conceptus, quorum unus explicitè quidem non continet alium, id est, ipsum formaliter non exprimit, implicitè tamen ipsum involvit & includit, ut dum distinguimus in ente unum, verum, bonum, boni siquidem conceptus includitur in conceptu veri, & uterque in conceptu entis. Distinctio rationis minima est, dum absque ullo fundamento ex solo beneplacito, vel ex infirmitate suâ, intellectus dividit rem unicam in varios conceptus; ut si quis distinguat vestimentum ab indumento, & voluntatem divinam à sua volitione. His præsuppositis, ut ad distinctionem graduum metaphysicorum redeamus,

Duplex est sententia. Prima Scoti, qui vult, hos gradus, v.g. animalitatem, & rationalitatem in homine, distingui actualiter ante opus intellectûs, distinctione illa, quam vocat *formalem ex natura rei*, ita ut, licèt concedat in homine animalitatem, & rationalitatem esse eandem rem, velit tamen esse duas formalitates actu, & de facto independentes ab intellectu. Scotum sequuntur ejus discipuli: sed deferunt alii, ut hac in parte de illo dixeris, quod de Ismaele dictum est: *Manus ejus contra omnes, & manus omnium contra eum.*

Secunda sententia est S. Thomæ, & communiter aliorum, qui tenent, gradus illos distingui quidem actualiter per intellectum: ante operationem verò intellectûs solùm fundamentaliter, & virtualiter; quatenus scilicet eadem simplex formalitas, licèt in se una, quia tamen æquivalet pluribus, præbet occasionem intellectui distinguendi in ea varios conceptus; quibus non correspondet in re, nisi unica simplex entitas diversimodè concepta; sicut in circulo, diversis lineis à circumferentia ductis correspondet idem centrale punctum virtualiter solùm multiplex.

§. II.

§. II.

Statuitur vera sententia.

PRIMA CONCLUSIO.

NON datur distinctio actualis formalis Scoti inter formalitates ejusdem rei, sed distinctio unius entitatis in varias formalitates, & varios conceptus objectivos fit ab intellectu.

Probatur unica, sed efficaci ratione. Distinctio illa non est necessaria: Ergo nec admittenda. Probatur antecedens. Distinctio virtualis potest facere quidquid facit distinctio illa Scotica: Ergo non est necessaria. Probatur antecedens tum ratione, tum inductione. Ratione quidem. Nam, quod æquivalet alteri, potest facere quidquid alterum facerer, si adesset: Sed distinctio virtualis æquivalet actuali: Ergo potest facere quidquid distinctio actualis faceret, si adesset. Major aperta est. Sic enim nummus aureus facit quidquid facerent duo argentei, si adessent: sic punctum in centro positum, quia est virtualiter multiplex, potest terminare varias lineas æquè, ac si essent varia puncta. Minor verò manifesta est. Ideo enim dicitur *distinctio virtualis*, quia per illam res æquivalet pluribus realiter distinctis.

Probatur etiam inductione. Tria sunt, quæ Scotus tribuit distinctioni formali actuali, & propter quæ illam necessariam putat. Primò, ut de unica re possint verificar contradictoriæ propositiones. Secundò, ut possit terminare diversos conceptus. Tertiò, ut possit definiri diversis definitionibus: Sed hæc omnia præstare potest sola distinctio virtualis: Ergo, &c. Probatur minor. Nam hoc ipso, quòd res est virtualiter multiplex, secundùm unam partem ejus, ut ita dicam, virtualitatis potest aliquid verificari de illa, quod non verificatur secundùm aliam; ac proinde sufficit ad verificanda contradictoria; sic in nummo aureo, licèt sit unus valor sex librarum, potest dici, quòd nummus ille aureus, quatenus continet valorem

unius

unius argentei, non sufficit ad solvendum debitum quatuor librarum, bene tamen quatenus excedit argenteum. Unde D. Thomas Quæst. 7. de Potentia, art. 1. ad 5. *De illo, inquit, quod est idem secundùm rem, sed ratione differens, nihil prohibet prædicari contradictoria, ut dicit Aristoteles 3. Physicorum; sicut patet, quòd idem punctum re, solùm differens ratione, est principium & finis; & secundùm quod est principium non est finis, & è contrario.* Deinde quòd etiam distinctio virtualis sufficiat ad terminandos diversos conceptus & varias definitiones, adhuc apertiùs patet. Hoc ipso enim, quòd una res æquivalet pluribus, potest concipi & definiri præcisè secundùm quod æquivalet uni, & deinde præcisè secundùm quod æquivalet alteri. Et rogo Scotistas, si re ipsa nolint esse, saltem fingant in rerum natura exsistere formalitatem in se quidem unicam & simplicem, quæ tamen idem præstet, quod plures, id est, sit æquivalenter multiplex. An non continuò palàm erit de ea diversimodè consideratа posse prædicari contradictoria, posse formari plures conceptus inadæquatos, posse demum constitui plures definitiones eam sub illa diversa consideratione diversè explicantes: Ergo virtualis distinctio ad hæc tria sufficit.

SECUNDA CONCLUSIO.

GRadus metaphysici non distinguuntur actu in re ante opus intellectûs; sed tantùm virtualiter. Unde tota illorum distinctio actualis fit ab intellectu distribuente eandem entitatem virtualiter multiplicem in diversas formalitates, v.g. hominem in animalitatem & rationalitatem.

Conclusio posset probari ratione jam facta. Si enim non datur distinctio Scoti, gradus quoque illi non possunt distingui tali distinctione. Sed præterea

Probatur ratione fundamentali. Gradus metaphysici sunt una, & eadem formalitas virtualiter tantùm multiplex: Ergo non distinguuntur actu, sed solùm virtualiter. Probatur antecedens. Cùm enim formalitas sit effectus formæ, oportet, illam proportionari, & adæquari formæ, à qua procedit. Unde sic argumentor. Eodem modo loquendum est de formali-

ta-

tatibus & de formis, à quibus procedunt: Atqui forma, à qua procedunt gradus metaphysici, ut anima rationalis in homine, non est ex pluribus animabus tertia anima, sed unica simplex, virtualiter solùm multiplex: Ergo etiam humanitas in homine non est tertia formalitas composita ex pluribus partialibus, animalitate scilicet, & rationalitate, sed unica simplex virtualiter tantùm multiplex.

Declaratur ampliùs dissipando inanem Scoti subtilitatem. Ecquid enim tandem sibi vult per *formalitatem*, quo nomine imperitos hoc toto in negotio deludit? Planè apud æquos nominum æstimatores *formalitas* id ipsum est in abstracto, quod *forma* in concreto. Cùm igitur, ut explicuimus 1. phys. quæst. 3. art. 1. forma sit, qua res determinatur ad certam essendi rationem, formalitas nihil aliud est, quàm determinatio rei ad propriam essendi rationem; ac proinde ubi est unica res determinata ad unum essendi modum, est unica quoque non modò forma, sed etiam formalitas illi formæ proportionata, nisi velimus relicta soliditate rerum evanescere in inanitates & abstractiones. Deinde sicut forma est res, ita & formalitas est realitas vana: Ergo subtilitas est inducere in formis distinctionem formalem non realem, seu formalitatum & non realitatum. Sicut igitur unius entis est una forma æquivalens pluribus, ita & una formalitas æquivalens pluribus.

Illustravit id totum Sanctus Thomas 1. par. quæst 76. artic. 3. Rerum enim species differunt secundùm perfectum, & minùs perfectum; sicut in rerum ordine, animata sunt perfectiora inanimatis, animalia plantis, & homo animalibus: unde Aristoteles comparat rerum species numeris & figuris, in quibus perfectior continet imperfectiorem, & excedit. Sicut ergo pentagonum continet trigonum, & numerus senarius continet ternarium, ita humanitas continet animalitatem & vegetabilitatem; non quidem per aggregationem, ut cumulus lapides, sed per æquivalentiam, ut nummus aureus argenteos; quæ enim sunt distincta in inferioribus, adunantur in superioribus. Unde in homine eadem simplex formalitas est radix discurrendi, sentiendi, & vivendi. Attamen intellectus noster, qui distinguit illa, quæ sunt unum, apprehendit istam simplicem formalitatem præ-

cisè quatenus est principium sentiendi; & sic eam vocat *animalitatem*, formatque gradum animalis: deinde illam concipit, ut est principium ratiocinandi, sicque eam vocat *rationalitatem*; quamvis hæc omnia sint una eadem entitas, solùm virtualiter multiplex. Idem dicunt Theologi de attributis divinis, quòd scilicet Deus est una simplicissima entitas; imò una in re formalitas, quæ tamen æquivalet infinitis. Unde ratio nostra concipiens illam quatenus punit, vocat *justitiam*; quatenus parcit, vocat *misericordiam*, &c. Quamvis in re, ut ait Sanctus Thomas 1. part. quæst. 13. artic. 4. ad 2. *Omnibus illis rationibus respondeat unum quid simplex, per omnia hujusmodi multipliciter & imperfectè repræsentatum*.

§. III.

Solvuntur objectiones.

OBj. 1. Animalitas, etiam hominis, distinguitur actu ante mentis operationem ab ejus rationalitate: Ergo datur distinctio actualis formalis inter gradus metaphysicos. Consequentia patet. Probatur antecedens. Illa sunt distincta actu in re, de quibus verificantur contradictoria: Sed de animalitate & rationalitate verificantur contradictoria: Ergo distincta sunt actu in re. Minor patet. Nam de animalitate dicitur, quòd est principium sentiendi, de rationalitate, quòd non est principium sentiendi, quæ sunt contradictoria. Major verò probatur. Contradictoria non possunt verificari de uno & eodem: Ergo illa, de quibus verificantur contradictoria, non possunt esse actu idem: Ergo debent esse actu distincta.

Respond. Nego antecedens. Ad probationem nego majorem. Ad cujus probationem distinguo antecedens: Non possunt verificari contradictoria de uno & eodem tàm secundùm rem, quàm secundùm rationem, concedo; de uno & eodem secundùm rem, multiplici tamen secundùm rationem, nego. Solutio est S. Thomæ loco citato, in probatione primæ conclusionis. Vel alio modo:

modo: Contradictoria non possunt verificari de uno & eodem, virtualiter multiplici, nego; non virtualiter multiplici, concedo. Ut enim diximus, de uno & eodem nummo aureo dicitur, quòd si sumatur prout continet tantùm valorem trium librarum, non sufficit ad solvendum debitum; at verò, ut continet valorem sex librarum, sufficit: *sufficere autem*, & *non sufficere* sunt contradictoria. Similiter de eodem puncto dicitur, quòd quatenus incipit lineam, non est finis, quatenus verò finit aliam, est finis: Ergo de uno & eodem virtualiter multiplici possunt verificari duo contradictoria.

Instabis. Animalitas hominis formaliter sumpta est ejusdem rationis, ac animalitas leonis: Sed hæc ex natura sua distinguitur à rationalitate: Ergo & illa.

Respond. 1. Argumentum nimis probaret, nempe non solùm formalem, sed etiam realem distinctionem; quia animalitas leonis est realiter diversa à rationalitate.

Respond. 2. Distinguo majorem: Animalitas hominis est ejusdem rationis, ac animalitas leonis, quantùm ad munera, quæ illi competunt, secundùm quod dicitur animalitas, concedo; quantùm ad alia, quæ ipsi conveniunt ratione eminentiæ hominis supra leonem, nego. Id est, formalitas illa, quam in homine vocamus *animalitatem*, continet quidquid est in animalitate leonis; est enim radix sentiendi, dormiendi, vigilandi, manducandi, &c. Attamen in homine habet plura munera, quæ non habet in leone, scilicet quòd sit etiam principium ratiocinandi, secundùm quòd munus dicitur *rationalitas*; & ideo quantùm ad hoc, quod est excedere rationalitatem, non est ejusdem rationis in homine & leone.

Urgebis: Ergo falsò dicitur, quòd animalitas in homine non est principium ratiocinandi, si unica formalitas est, quæ sentit, & ratiocinatur.

Respond. Nego consequens. Licèt enim in homine sit unica formalitas, quæ sentit & ratiocinatur; attamen intellectus potest illam concipere præcisè, ut est principium sentiendi; & sic eam vocat *animalitatem*: & præcisè ut est principium ratiocinandi; & sic eam vocat *rationalitatem*. Patet autem, quòd præcisè ut est principium ratiocinandi, non est principium sentiendi; & ideo meri-

tò dici potest, quòd animalitas non est formaliter rationalitas, quia exprimit tantùm humanitatem, ut est principium sentiendi, & non prout est principium ratiocinandi.

Dices. Quæ habent diversas definitiones essentiales, sunt diversa: Sed animalitas & ratiocinalitas, etiam in homine, habent diversas definitiones essentiales: Ergo sunt diversa. Minor certa est. Nam animalitas definitur, principium sentiendi; rationalitas verò, principium ratiocinandi. Major verò probatur. Definitio explicat naturam rei: Ergo ubi sunt distinctæ definitiones, sunt etiam distinctæ naturæ.

Respond. Distinguo majorem: Quæ habent diversas definitiones essentiales, sunt diversa, vel actu, vel æquivalenter, concedo; actu semper, nego. Quod enim æquivalet pluribus, potest facere, quidquid facerent plura, si adessent, ac proinde diversis nominibus exprimi, diversis definitionibus explicari, & diversis conceptibus attingi.

Replicabis. Ubi sunt diversæ operationes, ibi debent esse diversa principia talium operationum: Sed animalitas & rationalitas sunt principia diversarum operationum: Ergo sunt inter se diversa. Major videtur certa. Quia principia cognoscuntur per suos effectus, suasque operationes, sicut arbor per suos fructus. Minor verò constat. Nam animalitas est principium sentiendi; rationalitas verò ratiocinandi. Sentire autem & ratiocinari sunt diversæ operationes.

Resp. Solutione sæpiùs data: ubi sunt diversæ operationes, sunt diversa principia, diversitate actuali, nego; diversitate virtuali, concedo. Nam sicut idem truncus sufficit ad varios ramos, ita idem principium virtualiter tantùm multiplex ad varias operationes.

Objic. 2. & simul instabis contra datam solutionem. Ea, per quorum unum res convenit cum aliis, & per aliud differt ab illis, non sunt unum & idem: Sed per animalitatem homo convenit cum brutis, per rationalitatem verò differt ab illis: Ergo non sunt unum & idem.

Respond. Argumentum nimis probare. Probaret enim, nullam dari simplicem formalitatem: quia nihil adeo simplex est, quod aliquo modo non conveniat cum aliis rebus, & aliquo modo non differat ab illis. Unde si per

idem

idem res non potest convenire & disconvenire, sequitur etiam simplicissimam formalitatem esse distinguendam in alias duas, & utramque iterum in alias duas, & sic in infinitum.

Respond. 2. Præter solutiones jam datas, quæ huic argumento aptari possent, distinguo majorem: Ea, per quorum unum res convenit cum aliis, & per aliud differt ab illis, non sunt unum & idem, eodem modo sumptum, concedo; diversimodè sumptum, nego. Nam eadem simplex entitas, quatenus sumitur uno modo, potest convenire cum aliis; & quatenus sumitur alio modo, potest ab illis differre. Sic igitur humanitas sumpta, ut est principium sentiendi, convenit cum brutis; sumpta verò ut est principium ratiocinandi, differt ab illis.

Obj. 3. De ratione partis est, ut à comparte distinguatur: Sed animalitas & rationalitas sunt partes naturæ humanæ: Ergo ab invicem distinguuntur.

Resp. Distinguo minorem: Animalitas & rationalitas sunt partes naturæ humanæ, partes realiter, nego; partes secundùm rationem, concedo. Ut enim dicit S. Thomas, ex animali & rationali componitur homo, non sicut ex duabus rebus, aut [illegible] tas; sed sicut ex duobus conceptibus tertius conceptus. Unde non distinguuntur secundùm rem, sed solùm secundùm rationem & conceptum.

Instabis. Partes metaphysicæ sunt reales: Sed animalitas & rationalitas sunt partes metaphysicæ hominis: Ergo sunt reales.

Resp. Distinguo majorem: sunt reales, quantùm ad entitatem, concedo; quantùm ad distinctionem, nego. Id est, partes metaphysicæ dicunt quidem aliquam naturam realem, sed tamen non semper exigunt, ut illa natura realis sit secundùm rem divisa in utramque partem, sed sufficit dividi per intellectum.

Urgebis. Si animalitas & rationalitas sunt unica formalitas à parte rei, quid igitur nos eam concipimus per modum compositi metaphysici ex animalitate & rationalitate, & non potiùs per modum cujusdam simplicis entitatis utrique æquivalentis?

Respond. Id fieri propter conditionem intellectûs nostri, qui non percipit intuitivè rerum essentias, sed solùm ex effectibus sensibilibus eas colligit. Unde si ex una essentia plures procedant effectus, plures quoque de illa

illa format notiones, quas postea componit adinvicem, illiaque compositio dicitur *metaphysica*, seu potiùs *logica*. Sed Angelus, qui videt intuitivè v. g. humanitatem, videt etiam illam esse unicam simplicem formalitatem virtualiter tantùm multiplicem, quatenus cùm sit una, duo tamen munera præstat, scilicet sentire, & ratiocinari.

Objic. ultimò. Illa distinguuntur actu, quorum unum non est actu aliud: Sed animalitas in homine non est actu rationalitas: Ergo distinguuntur. Major est certa, in tantum enim unum distinguitur ab alio, in quantum non est illud. Minor probatur. Animalitas non est actu id, quod ipsa negat: Atqui animalitas negat rationalitatem: Ergo non est formaliter rationalitas. Probatur minor. Id, quod convenit, negat id, quod non convenit: Sed animalitas in homine est id, quod convenit cum bruto: Ergo negat rationalitatem, quæ est id, quod non convenit cum bruto.

Resp. 1. Argumentum evidenter nimis probare. Probaret enim, nihil in mundo esse simplex, quia nihil est, quod cum aliis aliquo modo non conveniat, & aliquo modo non differat.

Respond. 2. Nego minorem. Ad probationem, nego minorem. Ad cujus probationem distinguo majorem: Id, quod convenit, negat id, quod non convenit, absolutè & in ipso subjecto, quod comparatur, nego; respectivè saltem & in termino, ad quem fit comparatio, concedo. Et ad minorem: Animalitas est id, quod convenit cum brutis, & rationalitas id, quod differt, concedo. Et ad consequens: Ergo animalitas negat rationalitatem, absolutè & in ipsa humanitate, nego; respectivè & in bruto, cui humanitas comparatur, concedo.

Explicatur solutio. Ut aliquid dicatur conveniens & non conveniens alteri, non est necesse, ut id, in quo convenit, excludat id, in quo non convenit in utroque extremo comparationis; sed satis est, ut neget in termino comparationis, v. g. ut homo conveniat cum brutis per animalitatem, & ab illis disconveniat per rationalitatem: non est necesse, ut animalitas in ipso homine distinguatur à rationalitate, ipsamque neget & excludat; sed satis est, ut talis negatio & exclusio se teneat ex parte ipsius bruti; seu in bruto sit animalitas

sine

sine rationalitate, proindeque negans & excludens rationalitatem. Hoc enim ipso, quòd in bruto est animalitas sine rationalitate, quantumvis in homine eadem res, imò eadem formalitas sit & rationalitas, & animalitas, attamen illa simplex & unica hominis formalitas negabit convenientiam cum bruto, quatenus deest bruto rationalitas; & tamen dicet cum eo convenientiam, quatenus in eo reperitur animalitas.

Ratio autem radicalis hujus solutionis est, quia prædicata respectiva, cum sint ad alterum, distinctionem & oppositionem desumunt per ordinem ad alterum. Cùm igitur *esse conveniens*, & *non esse conveniens* sint prædicata respectiva, eorum oppositio non emendicatur semper ex distinctione & oppositione, quæ sit in utroque extremo comparationis, sed solùm in termino; & ideo ut idem dicatur conveniens & non conveniens, non requiritur aliqua distinctio in illo, sed satis est, ut ea, quæ in illo sunt identificata, in alio, cui comparetur, sint divisa; seu, ut unum sit sine alio in termino comparationis.

Respond. 3. Solutione toties tritâ. Id, quod convenit, negat id, quod non convenit, negat actu semper, negat virtualiter, concedo. Hoc enim ipso, quòd in homine animalitas & rationalitas sunt eadem formalitas virtualiter multiplex, secundùm unam virtualitatem negat convenientiam, quam dicit secundùm aliam. Ut enim sæpius diximus, distinctio virtualis, cùm æquivaleat actuali, idem facit, quod ista faceret, si adesset.

N 4 AR-

ARTICULUS TERTIUS,

De Veritate.

VEritas in genere definitur, Adæquatio rei & intellectûs. Unde inter duos terminos est, quorum utrumque denominat, rem scilicet & intellectum. Res enim *vera* dicitur, quatenus adæquatur, aut adæquabilis est intellectui; ac rursus intellectus *verus*, quatenus adæquatur rebus. Hinc duplex veritas, nempe veritas rei, & veritas cognitionis. Veritas rei est Conformitas, seu Adæquatio rei cum intellectu. Hæc *objectiva* dicitur, quòd sit in objecto intellectus; item *transcendens*, quòd in ente, atque omni ejus differentia includatur. Veritas formalis definitur, Conformitas, seu Adæquatio intellectûs cognoscentis cum re cognita.

Addi potest & [illegible], nempe Veritas signi, quæ est conformitas signi cum re significata. Ad hanc pertinet Veritas locutionis, seu orationis, quæ duplex distingui potest. Nam cùm oratione, quid de rebus sentiamus, significemus, ea tum ad res, tum ad mentem referri potest. Cùm rebus ipsis congruit, *Vera* dicitur. Ad mentem verò relata, cùm ipsi concordat, ita ut loquamur, ut sentimus, *Verax* dicitur; sin minus, fallax, ac mendax. De hac nihil hîc disputandum occurrit.

Circa Veritatem rei & cognitionis tria quæri possunt.
1. In quo sita sit Veritas rei, seu transcendentalis.
2. In qua mentis operatione sit veritas cognitionis.
3. Quænam prior sit, Veritas rerum, an Veritas Cognitionis.

PRÆ-

PRIMA CONCLUSIO.

Veritas rei, seu transcendentalis, est ipsa rei entitas, non præcisè sumpta, sed prout dicit ordinem ad intellectum, præcipuè divinum.

Declaratur conclusio. Et in primis, non esse quid distinctum ab ente, constat. Hoc ipso enim, quòd res est, verum est, ipsam esse. Unde non alio, quàm se ipsâ vera est. Hinc Aristoteles 2. Metaph. cap. 1. *Ut*, inquit, *unumquodque est, ita & verum est.*

Quòd autem veritas non sit præcisè rei entitas, constat. Ens enim, ut ens præcisè nihil aliud exprimit, quàm actum essendi. Veritas verò aliquid præterea dicit, non quidem aliam entitatem, quia enti nihil addi potest, cùm omnia complectatur; sed eandem, ac ens ipsum cum ordine ad aliquid.

Quòd verò ratio veri accipiatur per ordinem ad intellectum, ex eo probat S. Thomas, quòd veritas propriè, & per se primò competat intellectui, ut sanitas propriè, ac primò competit animali. Unde, ut cætera denominantur *sana*, quatenus habent ordinem ad animal; ita & *vera*, quatenus dicunt ordinem ad intellectum. Cùm autem intellectûs objectum sit ens, hinc sequitur, verum dici de omni ente, quatenus nullum est, quod intellectui comparari non possit.

Demum veritatem rei præcipuè sumi per ordinem ad intellectum divinum, egregiè sic probat S. Thomas 1. par. q. 16. a. 1. *Res ad intellectum aliquem potest habere ordinem vel per se, vel per accidens. Per se quidem habet ordinem ad intellectum, à quo dependet secundùm suum* esse. *Per accidens autem ad intellectum, à quo cognoscibilis est. Sicut si dicamus, quòd domus comparatur ad intellectum artificis per se; per accidens autem comparatur ad intellectum, à quo non dependet. Judicium autem de re non sumitur secundùm id, quod inest ei per accidens, sed secundùm id quod inest ei per se. Unde unaquaque res dicitur vera absolutè secundùm ordinem ad intellectum, à quo dependet. Et inde est, quòd res artificiales dicuntur veræ per ordinem ad intellectum nostrum. Dicitur enim domus vera, quæ assequitur similitudinem formæ, quæ est in mente artificis. Et dicitur oratio vera, in quantum est*

signum intellectûs veri. Et similiter res naturales dicuntur esse vera, secundùm quod assequuntur similitudinem specierum, quæ sunt in mente divina. Dicitur enim verus lapis, quia assequitur propriam lapidis naturam secundùm præconceptionem intellectûs divini.

Obj. contra primam partem. Verum dicitur etiam de non ente: nam ut verum est, quod est esse; ita verum est, quod non est non esse: Ergo non consistit in entitate rei.

Resp. Distinguo consequens: verum non consistit in entitate rei, verum entis realis, nego; verum non entis, subdistinguo: non consistit in entitate reali, concedo; in entitate rationis, seu apprehensâ à ratione, nego. Nam non ens, seu negationes & privationes, apprehendimus per modum entis. Et sic verum dicitur *non esse, quod non est*; quatenus apprehendimus *non esse* per modum alicujus, ut vel ex ipso modo loquendi constat, cui veritatem attribuimus, quatenus concordat judicio neganti. Ita Sanctus Thomas 1. par. quæst. 16. ar. 2. & quæst. de Verit. art. 2. ad 7.

Obj. contra alias partes. S. Augustinus lib. 2. Soliloquiorum, cap. 5. rejicit hanc veritatis definitionem, *verum est, quod ita se habet, ut videtur cognitori, si velit & possit cognoscere*, quia sequeretur, nihil esse verum, si nullus posset cognoscere; ac illam ut legitimam statuit, *Verum est id, quod est*: Ergo veritas rei non consistit per ordinem ad intellectum, sed ipsi competit per se, quatenus scilicet assequitur propriam naturam. Unde veritas rei ab aliquibus definitur, *Conformitas rei cum suis intraneis principiis*; & ab Avicenna, *Uniuscujusque rei proprietas sui esse, quod stabilitum est ei.*

Resp. Cum S. Thoma 1. part. quæst. 16. art. 1. S. Augustinum loqui de veritate rei, à cujus ratione excludit comparationem ad intellectum nostrum, ad quem comparatur per accidens, non tamen ad divinum, à quo per se pendet. Nam, ut ipse definit lib. de Vera Religione, cap. 36. *Veritas est summa similitudo principii, quæ sine dissimilitudine est*. Porrò intellectus Dei est principium rerum. Cùm verò dicit, *Verum est id, quod est*, definit veritatem secundùm id, quod est in ea, ut fundamentale, & non secundùm id, quo ratio veri completur, ut exponit S. Thomas q. 1. de Veritate art. 1. ad 1.

Atque inde conciliari possunt variæ Veritatis definitiones. Nam quæ nullum respectum ad intelle-

ctum

ctum includunt, eæ solùm explicant fundamentum veritatis, ut quæ in objectione relatæ sunt. At quæ ordinem ad intellectum includunt, explicant id, quo ratio veri completur. Ut enim in medicina virtus ejus est fundamentum denominationis *sani*; habitudo verò ejus ad sanitatem animalis est formalis ratio, cur sana dicatur. Ita veritas rei duo importat, unum ut fundamentum, scilicet entitatem rei; alterum ut complementum & propriam rationem, nempe ordinem ad veritatem, quæ est in intellectu. Unde Ens, ut sic, verum est, nempe fundamentaliter, quatenus est id, quod est. Quodlibet verò ens particulare verum est, itidem fundamentaliter, quatenus *esse* proprium, ad quod tendit, assequitur; falsum verò, quatenus ab eo deficit: ut Aurichalcum est falsum, aurum, quia à natura auri, ad quam videtur accedere, deficit: est tamen verum Aurichalcum, quia hanc metalli speciem assequitur. Eodem sensu veritas rei principiatæ, nempe fundamentalis, potest dici conformitas rei cum suis principiis intrinsecis. Hæc tamen definitio particularis est: quia non omnis res vera principiata est, ut Deus, qui est summè verus. Ac rursus principia ipsa vera sunt, nec tamen per conformitatem ad alia principia, aliàs abiretur in infinitum. Et si dicas, vera esse, quatenus rem veram nata sunt constituere, jam erit circulus; quippe res vera erit, quia veris constat principiis; vera principia, quia veram rem constituunt.

Instabis. Veritas fundamentalis est ipsa veritas transcendentalis: Ergo hæc non consistit in habitudine ad intellectum, sed in ipso *esse* rei præcisè, seu in assecutione principiorum rei.

Respond. Distinguo veritas fundamentalis est ipsa veritas transcendentalis, si præcisè sumatur pro ipsa entitate fundante, nego; sic enim est solum propriè ens, ac nondum veri rationem exprimit: si sumatur, ut aliquo modo relata ad intellectum, concedo; tunc enim incipit exprimere ens aliquâ ratione, qua verum dicitur, & non solùm ens.

Urgebis. Intellectus dicitur *verus* ex ordine ad rem: Ergo si res item dicatur *vera* ex ordine ad intellectum, erit circulus vitiosus in explicanda veritatis ratione.

Resp. Distinguo antecedens: intellectus dicitur verus ex ordine ad rem, ut veram, nego; ut res est, con-

cedo. Intellectus enim dicitur *verus*, non quatenus ejus veritas est conformis veritati rei, sed quatenus ita judicat, rem esse, ut est. Unde oratio dicitur *vera*, aut *falsa*, non ex eo, quòd res vera est, sed præcisè ex eo, quòd res est, aut non est, ut ponderat S. Thomas 1. part. qu. 16. art. 1. ad 3. Et ideo veritas per se primò competit intellectui, cum quadam tamen connotatione ad res intellectas. Res autem dicuntur *veræ* ab ordine ad veritatem, quæ est in intellectu, cui natæ sunt conformari & objici: sicut sanitas per se primò competit animali, idque sæpe dependente à virtute medicinæ, à qua causatur; medicina verò *sana* dicitur, quòd hanc sanitatem causare nata sit. Et in hoc nullus est vitiosus circulus.

Insistes. Cum aurifex aurum examinat, non inquirit, an sit conforme intellectui, sed ex sono, pondere, colore, ductilitate rimatur, an in eo sint veri auri principia: Ergo in illis veritas rei consistit.

Respond. Distinguo consequens: veritas fundamentalis, quam solam inquirit aurifex, concedo; veritas propriè dicta, nego. Hæc enim propriè, ac primò est in intellectu, & ex eo derivatur ad alia. Videtur tamen aliquando *veritatis* nomen extendi paullo latiùs, ac quandeque veluti metaphoricè dici. Nam cùm propriè sit adæquatio rei & intellectûs, aliquando quævis adæquatio mensuræ & mensurati *veritas* dicitur, ac ipsa mensura etiam *veritas* nuncupatur. Sic rectitudo moralis & æqualitas justitiæ, *veritas* dicitur; immò ipsa lex. Psal. 148. *Omnia mandata tua veritas, & Lex tua veritas*. Joan. 21. *Quia facit veritatem, venit ad lucem*. Eo sensu videtur usurpari *veritas*, cùm vera effigies dicitur, quæ adæquatur suo prototype. Immò cùm dicitur *vera gemma*, *verum aurum*, *vera moneta*; quamquam & in his ratio veri possit derivari ex quadam habitudine ad intellectum, quam fundare nata sunt. At si quis contendat, hæc & alia *vera* dici absque ulla habitudine ad veritatem intellectûs, dicendum eo sensu censeri solùm vera quasi metaphoricè, ut mens dicitur metaphoricè *sana*. Caterùm veritas propriè dicta est in intellectu, & in rebus per ordinem ad ipsum.

SECUNDA CONCLUSIO.

Veritas formalis, seu cognitionis propriè non est in prima mentis operatione, scilicet apprehensione, sed solùm in secunda, nempe judicio affirmante, aut negante.

Ita S. Thomas 1. p. qu. 16. a. 2. ubi notat, veritatem duobus modis posse esse in intellectu. 1. Materialiter, ut in quadam re vera. 2. Formaliter, ut in cognoscente & exprimente veritatem. Priori modo veritas est etiam in prima mentis operatione, immò in sensibus, in quantum id, quod percipiunt, est conforme objecto. Sed secundo modo est solùm in judicio, quo intellectus hanc conformitatem judicando determinat & enuntiat.

Probatur ratione S. Thomæ. Cùm veritas propriè sit adæquatio rei & intellectûs, in ea solùm operatione propriè est, quæ hanc adæquationem exprimit & enuntiat, ut constat ex terminis: Sed sola secunda operatio hanc adequationem exprimit & enuntiat; prima enim apprehendit quidem aliquid de rebus, at illud ipsis non attribuit, nec esse illis conforme pronuntiat, sed hoc spectat ad judicium, quo mens determinat, hoc illi inesse: Ergo propriè veritas est solùm in secunda mentis operatione, seu judicio. Unde quandiu mens abstinet se à judicio, nec vera, nec falsa dicitur, nec ipsæ ideæ & termini falsi, aut veri dicuntur; sed solùm judicium & propositio illud exprimens. Ex quo confirmari potest conclusio. Cùm enim veritas & falsitas opponantur, unum est utriusque subjectum: Sed falsitas solùm locum habet in judicio mentis, cùm rei difforme est: Ergo & veritas propriè dicta.

Confirmatur ampliùs. Ut enim acutè arguit S. Thomas Quæst. 1. de Veritate, art. 2. cùm veritas sit maximè propria intellectui: in eo solùm propriè reperitur, quod est maximè proprium intellectui; Sed simplex rei perceptio non dicit aliquid proprium intellectui, nam & sensus res percipiunt; & cum intellectus solùm rem percipit, nihil habet nisi formam rei, quæ etiam in reipsa reperitur: at cum judicat, tunc incipit habere aliquid sibi maximè proprium, & quod rebus, ut sunt in seipsis, commen-

surari exigit, nempe actum judicii, quo determinat, hoc esse in re. Nam hic actus exercet actualem respectum ad rem, ut ex terminis, qui respectus si sit adæquationis propriè veritatem habet; sin minus, falsitatem: Ergo veritas propriè dicta est in judicio solo.

Obji. Veritas formalis est conformitas intellectûs cum re intellecta: Sed apprehensio aliquando est conformis rebus, ut cum definitionem rei apprehendo, aliquid conforme rei apprehendo: Ergo in apprehensione est formalis veritas.

Respond. Distinguo majorem: veritas formalis est conformitas intellectûs cum re intellecta, conformitas expressa, & per se importata in ipso actu intellectûs, concedo; per accidens ei adjuncta, sed nec expressa, nec importata in vi actûs, nego. Et distinctione applicatâ minori, nego consequentiam. Explicatur solutio, quæ est Cajetani super art. 2. q. 16. 1. part. Conformatio ad rem duobus modis in actu intellectûs inviari potest. *Primò*, materialiter, & per accidens, ut aliquid per se nec importatum, nec expressum à tali actu. Secundò, ut per se expressa & importata in ipso actu. Primo solùm modo reperitur conformitas ad rem in apprehensione. Nam apprehensio & terminus apprehensionis nec exprimunt, nec per se important aliquem respectum. Cum enim apprehendo album, aut animal rationale, eo actu nullum ad ullam rem respectum exprimo, nec an idea hæc sit alicui conformis, aut difformis cogito: unde per accidens est, ut sit alicui conformis, aut difformis: Et ideo hic actus, seu intellectus exercens hunc actum, cum nullum ad res exprimat, aut importet respectum, formaliter nec conformis, nec difformis; adeoque nec verus, nec falsus dicitur. At secundo modo conformitas, aut difformitas reperitur in actu judicii: Cum enim mente judico, parietem esse album, hominem esse animal rationale, ille actus per se & ex propria ratione exercet & importat respectum æqualitatis, aut inæqualitatis ad rem, quæ est extra intellectum; & ideo per se & ex propria ratione veritatem, aut falsitatem importat. Si enim rei, quam respicit, concordet, verus est; sin minus, falsus. Et ideo propriè solùm ac formaliter intellectus verus est, aut falsus, cum in hunc actum prorumpit. Sicut judex antequam judicet, quantumvis percipiat litem & momenta utriusque partis, iniquus, aut æquus dici non potest,
quia

quia nihil exercet, quod per se respiciat jus, eique commensurari postulet. At ubi sententiam profert, quòd ea per se respiciat rem & jus, tum aut justum, aut iniquum esse oportet. Hæc paullo fusiùs, quæ probè intellecta, tum allatum, tum quæ afferri possent, argumenta radicitùs solvunt.

TERTIA CONCLUSIO.

Veritas intellectûs est simpliciter prior, quàm veritas rerum. At veritas intellectûs creati est posterior veritate rerum naturalium.

Declaratur conclusio ex S. Thoma Quæst. 1. de Veritat. art. 2. Et quidem prima pars. *Nam*, ut ipse inquit, *res non dicitur vera, nisi secundùm quod vero intellectui est adæquata: Ergo veritas per posterius invenitur in rebus, per prius autem in intellectu*. Nempe in illo, ad quem per se res comparantur, scilicet Divinum.

Secundùm verò partem egregiè sic explicat. *Res aliter comparatur ad intellectum practicum, aliter ad speculativum. Intellectus enim practicus causat res: unde est mensura rerum, quæ per ipsum fiunt. Sed intellectus speculativus, qui accipit à rebus, est quodammodo motus ab ipsis rebus, & ita res mensurant ipsum. Ex quo patet, quòd res naturales, ex quibus intellectus noster scientiam accipit, mensurant intellectum nostrum: Sed sunt mensuratæ ab intellectu divino, in quo sunt omnia creata; sicut omnia artificiata in intellectu artificis. Sic Ergo intellectus divinus est mensurans, non mensuratus; res autem naturalis mensurans & mensurata: Sed intellectus noster est mensuratus, non mensurans quidem res naturales, sed artificiales tantùm. Res ergo naturalis inter duos intellectus constituta secundùm adæquationem ad utrumque vera dicitur, secundùm enim adæquationem ad intellectum divinum dicitur vera, in quantum implet hoc, ad quod est ordinata per intellectum divinum, secundùm autem adæquationem ad intellectum humanum dicitur res vera, in quantum nata est de se formare veram æstimationem: sicut è contrario res falsæ dicuntur, quæ natæ sunt videlicet, quæ non sunt, aut qualia non sunt, ut dicitur 5. Metaph. Prima autem ratio veritatis per prius inest rei, quàm secunda; quia prior est comparatio ad intellectum divinum, quàm humanum.*

De Falsitate.

CUM falsitas veritati opponatur, colligitur, eam consistere in difformitate rei & intellectûs; ita ut si res deficiat in conformitate intellectûs, à quo originatur & regulatur, *falsa* dicatur: ut v.g. si moneta fabricetur deficiens à regulis monetæ, quas intellectus principis præscripsit, *falsa* dicitur. Et si quædam res naturales possent deficere ab idea, quam de ipsis habet divinus intellectus, dicerentur simpliciter *falsæ res*. Unde actus liberi, ut peccata, qui deficiunt ab ordine legis æternæ, seu intellectûs divini, passim in Scriptura dicuntur *falsitates & mendacia*. Intellectus verò, qui dependet à rebus, dum ab ipsis deficit in judicando, *falsus* dicitur: ut si judicet, Petrum ægrotare, cùm non ægrotat; aut, nullos Antipodas esse, qui tamen re ipsâ exsistunt. Secundùm quid tamen aliqua ab intellectu nostro non dependentia dicuntur *falsa*, quatenus licèt in se sint entia, ac proinde simpliciter vera, *apta tamen sunt apparere, aut qualia non sunt, aut quæ non sunt, ut umbra, pictura & insomnia. Hæc enim sunt quidem aliquid, sed non sunt ea, quorum faciunt existimationem*, ut inquit Aristoteles 5. Metaph.

Falsitas formalis in solo judicio reperitur, quia, ut supra explicui, solum judicium per se includit respectu ad res. Attamen aliqua minus propriè dicta falsitas, & in sensu & in apprehensione intellectûs reperitur, quatenus sensus defectu quodam aut organi, aut medii, aut objecti, non rectam objecti speciem recipiens, ac ad intellectum referens; dat ei occasionem falsi judicii. In apprehensione verò intellectus, quatenus ei admiscetur aliqua compositio, idque duobus modis. Primo quatenus intellectus definitionem unius attribuit alteri. Secundo, quatenus in definitione rei admiscet aliquod attributum repugnans, ut si dicat, Animal rationale quadrupes.

ARTICULUS QUARTUS.

De Bonitate.

BOnitas definitur ab Aristotele, *Quam omnia appetunt*. Quæ definitio non sic accipienda est, ut nihil sit bonum, nisi ab omnibus appetatur; sed quia quidquid appetitur, quatenus appetitur, bonum est. Unde quia omnia appetunt *esse*, ideo ens dicitur bonum. Circa bonum tria quærimus. Primò quid sit. Secundò quotuplex sit. Tertiò quibus conveniat.

Dico 1. Bonum est ipsum ens, prout dicit ordinem conformitatis ad voluntatem, præcipuè divinam.

Et in primis, quod bonum sit ipsum ens, patet: nam quodlibet ens, in quantum est ens, est bonum; ideoque appetit suam conservationem. Deficit autem à bonitate, in quantum deficit à sua entitate. Quòd verò ens sit bonum, ut dicit conformitatem ad appetitum, constat: Quia bonum idem est, ac appetibile, quod sine dubio importat respectum ad voluntatem. Sed quia divina voluntas est regula cæterarum, quæ in tantum dicuntur bonæ, in quantum concordant cum divina, ideo ens dicitur bonum per ordinem ad voluntatem præcipuè divinam.

Dico 2. Bonum dividitur in transcendens & morale.

Declaratur. Ea enim, quæ appetuntur, quatenus appetuntur præcisè, sunt bona transcendentaliter; quatenus verò appetuntur conformiter ad aliquam regulam, cui subjicitur voluntas appetentis, dicuntur bona moraliter. Unde bonum transcendentale est ipsa rei entitas præcisè ut movere potest appetitum. At verò bonitas moralis est ipsa conformitas rei cum regulis morum, scilicet lege æternâ, & rectâ ratione dictante quomodo, & quantum quælibet res sit appetenda, de qua in Morali dictum est.

Dividitur præterea bonum in Utile, Honestum, & Delectabile. Ea enim, quæ appetuntur à natura rationali, vel quæruntur, ut serviant alteri, sicut medicina sanitati, & hæc dicuntur *utilia*; vel propter se ipsa, & hæc

hæc dicuntur *honesta*; honestum enim est, quod propter se est appetibile à natura rationali, & rationaliter appetente. Unde definitur ab Aristotele lib. 1. Rher. cap. 9. *Quod cum per se eligibile sit, laudabile est* à Cicerone verò lib. 2. de finib. *Quod tale est, ut detractâ omni utilitate, sine ullis premiis, fructibusque per se ipsum possit jure laudari*; nempe præcisè, quia decet, & congruit rationi ac legibus ab ea constitutis. Demum quatenus quietant appetitum per sui fruitionem, dicuntur *delectabilia*; nam delectatio est quies in bono possesso. Quia tamen appetitus irrationabiliter agens in quibusdam jucundè quiescit, quæ minimè honesta sunt, ideo delectabile latiùs patet, quàm honestum.

Dico 3. Bonum convenit rebus in ordine ad exsistentiam. Unde res non dicuntur bonæ, nisi ut dicunt ordinem ad exsistendum; ideoque possibilia; præcisè ut possibilia, non sunt bona.

Probatur conclusio, quæ est communior inter authores. Bonum enim est, quod perficit appetitum: Sed appetitus non perficitur à rebus, nisi quatenus possidentur & exsistunt: Ergo res non sunt bonæ, nisi per ordinem ad exsistentiam. Major patet. Minor probatur, tum ratione, tum inductione. Ratione quidem, quia in hoc differt intellectus à voluntate, quòd intellectus trahat res ad se, ideoque abstrahit eas ab exsistentia, quam habent in se: at verò voluntas trahitur ad res ipsas, ideoque tendit in eas, ut se exsistentes. Inductione etiam idem suadetur. Voluntas enim avari, v.g. non perficitur à divitiis, nisi possessis & exsistentibus. Nec infirmus juvatur à sanitate, nisi quatenus eam realiter possidet: unde voluntas non amat sanitatem & divitias ut possibiles præcisè, sed ut acquirendas, ac proinde in ordine ad exsistentiam.

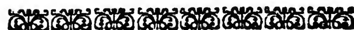
Confirmatur. Bonum habet rationem finis: Sed finis dicit ordinem ad exsistentiam, movet enim ad sui assecutionem, quæ assecutio non est sine exsistentia: Ergo, &c. Deinde voluntas movet ad executionem, intellectus verò movet solùm specificativè: unde id, quod terminat intellectum, debet solùm esse specificatum; sed id, quod movet & terminat voluntatem, debet cadere sub executionem, ac proinde dicere ordinem ad exsistentiam.

Circa malum, cum sit oppositum bono, sequitur, ipsum

ipsum esse duplex, scilicet morale, & metaphysicum. Malum metaphysicum est privatio entitatis debitæ; ut si oculus desit homini, si pes, si sanitas, si virtus, &c. hujusmodi privatio dicitur *malum metaphysicum*. Malum verò morale consistit in deformitate ad regulas morum, ut si homo occidat innocentem, si rapiat aliena, hujusmodi actio est malum morale; quia discordat à regulis morum, scilicet recta ratione, tum divinâ, tum humanâ. Utrum autem illa deformitas sit respectus positivus, vel pura privatio, non est præsentis loci disputare, sed id ex professo discutitur à Theologis. Dividi præterea potest malum in nocivum, quod opponitur utili; turpe, quod opponitur honesto; & dolorificum, quod opponitur delectabili; de quibus omnibus speciatim dicere non est necesse.



DIS-



DISPUTATIO SECUNDA

De Ente Spirituali, seu de Rebus à materia re ipsâ abstractis.

RES Spirituales, seu à materia re ipsâ abstractæ dicuntur, quæ non sola mente concipiuntur, sed re ipsâ exsistunt ab omni materia separatæ. De his parciùs agemus, quòd illæ ad Theologiam, quam hîc tradere non instituimus, maximè pertineant. Itaque disputationem quatuor his complectemur Quæstionibus. 1. De Deo. 2. De Angelis & Anima rationali separata. 3. De influxu Dei in causas secundas. 4. De Accidentibus spiritualibus.

QUÆSTIO PRIMA

De Deo.

QUÆ de Deo naturali lumine investigari queunt, ea sunt, in primis ejus exsistentia; deinde quædam ejus attributa. De his agemus duobus articulis.

AR-

ARTICULUS PRIMUS.

De exsistentia Dei.

DEus concipitur ens à seipso, à quo cætera dependent & procedunt, & in quo consequenter reperitur tota essendi plenitudo, ut in primo fonte. Dari omnes nationes fatentur, dum ipsum adorant, invocant, & certis ritibus colunt, qui cultus dicitur *Religio*. Immò ipsa natura fundamentalem hanc veritatem inseruit menti, quam ideo vocat Cicero, *Anticipationem naturæ, quia sine doctore, sine more, sine lege omnibus nota est*. Hanc tamen cognitionem quædam gentes immani stupiditate & feritate ad bruta declinantes in seipsis opprimunt; & in politioribus populis quidam impietate propria excæcati ita obruunt, ut sibi persuadeant, non dari Deum impietatis ultorem, ne illum timere cogantur. Sed magnum divinitatis testimonium est, ut ejus notitia nonnisi cum humanitate & virtute ab hominibus exuatur. Dubitari solùm potest, utrùm exsistentia Dei, ut in mentibus nostris naturaliter indita est, sic rationibus quoque demonstrari possit, iisque ita efficacibus, ut convincant intellectum rectè dispositum.

CONCLUSIO.

EXsistentia Dei naturaliter demonstrari potest. Ita tenuere famosiores antiquitatis Philosophi, & tenere debent omnes Catholici, cum dicat Apostolus, *Invisibilia Dei per ea, quæ facta sunt intelligi*. Et reprehendantur Sapient. 13. *Qui de his, quæ videntur bona, non potuerunt intelligere eum, qui est; nec operibus attendentes cognoverunt, quis esset artifex*.

Conclusio non aliâ viâ stabiliri potest, quàm adducendo demonstrationes, quæ naturali lumine haberi possunt de Dei exsistentia. Porro eæ reduci solent ad quinque capita, juxta quinque præcipua attributa, sub quibus Divinitas nobis innotescit. Hæ sunt, ratio primi Motoris immobilis, ratio Primæ causæ, Entis necessarii, item Entis perfectissimi, & demum ratio supremi Mundi Gubernatoris. Si demonstremus, esse in mundo naturam aliquam has quinque dotes obtinentem, res confecta est.

Im-

Immò si vel una ex iis probè stabiliatur, statim cæteræ consequentur: Neque enim esse potest primus motor immobilis, quin statim sit prima causa; nec prima causa, quin sit à se necessariò, &c. Age igitur hæc præclarissima rationis humanæ de Divinitate testimonia tantisper attingamus, quibus addemus aliquas confirmationes, ac postremò confutationum objectionum, quibus Athei conantur tam fulgida lumina obscurare.

Demonstratur exsistentia Dei sub ratione primi Motoris immobilis.

NEmini dubium est, & nos & ea, quæ circa nos sunt, mutationi obnoxia esse, id est, non uniformiter perseverare in suo *esse*, sed ab uno essendi modo ad alium transire. Ex hoc notissimo phænomeno, cui tota Physica incumbit, quod unicum est omnium, quæ in natura conspiciuntur, exploratissimum, hoc pacto erui potest exsistentia primi Motoris immobilis.

Datur in natura fons, & principium omnium mutationum, quæ in rebus cernuntur: Sed fons ille debet esse Primus Motor immobilis: Ergo datur Primus Motor Immobilis. Major est certa. Cùm enim videamus ad oculum, mutationes illas procedere ab una re in aliam, ut ab anima procedit motus in manum, à manu in baculum, à baculo in lapidem, &c. necesse est, istius, ut ita dicam torrentis, quo cuncta abripiuntur, extare fontem & causam: cum etiam per se notum sit, nihil fieri sine causa. Minor verò; in qua notum negotium positum est, duo dicit, fontem illum debere esse primum aliquod movens; & præterea primum illud movens deberet esse immobile, quibus semel demonstratis, res omnino confecta censebitur.

Probatur ergo prima pars. In moventibus & motis, seu quod idem est, in mutantibus, & mutatis non potest procedi infinitum: Ergo fons motûs & mutationis necessariò collocandus est in aliquo primo movente. Consequentia patet ex terminis: quippe illud, in quo sistitur processus, est primum movens. Antecedens probatur tripliciter. Primò, in moventibus motis subtracto primo medium non movet; etenim non movet, nisi quia movetur, id est, quia supponit aliquid priùs, à quo motum sit: Atqui si procederetur in infinitum, omnia essent moventia mota,

&

& nullum haberet simpliciter rationem primi moventis, Ergo nunquam movere possent: Ergo extra totam collectionem moventium motorum oportet esse aliquid movens non motum ab alio, id est, primum movens. Et certè si tota collectio sit mota ab alio vitare nequit, quin si nihil aliud sit præter collectionem, dicatur mota ab eo, quod non est, quòd palàm repugnat.

Secundò. Causa instrumentalis non movet nisi mota à principali, utpote cum de ejus ratione sit, ut agat in virtute principalis: Sed si procedatur in infinitum in moventibus motis, omnia erunt instrumenta motûs, & nulla ejus principalis causa: Ergo impossibile est, ut procedatur in infinitum in moventibus motis, ita ut non assignetur extra illa aliquid per se movens principaliter. Declaratur minor. Etenim id, quod movet motum, se habet in motu, ut instrumentum ejus, à quo movetur, ut moveat: Ergo si omnia sint moventia mota, & nullum movens ab alio non motum, omnia erunt instrumenta, & nulla causa principalis.

Tertiò demum. Movens motum non se habet, nisi ut medium, & ut canalis deferens motum, & magis ut mobile, quàm ut movens: Ergo vel assignandus erit fons motûs, à quo primò derivet in illos, quasi canales, & respectu cujus tota illa multitudo se habebit, ut unum mobile; vel fatendum est, aliquod esse mobile, quod movetur sine motore, & canalem, qui fluat sine fonte in illum influente: quæ tam repugnant, quàm, ut vulgò ajunt, esse baculum sine extremis, & montem sine valle.

Dici tantùm posset, Aristotelem admittendo generationes ab æterno, debuisse admittere processum in infinitum in generantibus genitis.

Sed facilè respondetur, Aristotelis positionem nihil obstare ratiociniis jam factis: quippe quorum vis posita est non in eo, ut esse nequeant infinita generantia genita, & moventia mota; sed in eo, ut præter illam multitudinem, seu finitam, seu infinitam, moventium motorem oporteat esse aliquem fontem motûs, qui ab alio illum non accipiat, & huic multitudini communicet. Et certè si repugnat, esse unum, aut duo mota, quin statim sit aliquid præter illa, à quo moveantur; à fortiori repugnat, esse infinita moventia mota, nisi præter illa sit aliquid aliud, à quo infinita illa multitudo constituatur in motu,

ex-

exciteturque illud, ut ita dicam, commercium, quod est in accipiendo, & dando motum. Unde confugiendo ad infinita moventia mora Athei non vitant necessitatem primi motoris, sed magis commendant motûs ab eo derivati efficaciam, quòd potuerit in infinita propagari.

Probatur verò secunda pars minoris principalis, nempe primum illum Motorem debere esse immutabilem. Omne, quod mutatur, ab alio mutatur: Sed primus ille motor ab alio mutari nequit: Ergo est prorsus immutabilis. Minor patet ex terminis. Neque enim esset primus motor, si priorem supponeret, à quo mutaretur. Major verò nobis demonstrata fuit in fine Physicæ. Et præterea manifesta est, tum experientiâ, qua videmus mobilia quiescere, donec aliquid in eis motum excitet. Tum communi animi notione, qua notum habemus, inter movens, & mobile esse relationem & subjectionem, quatenus id, quod mutatur, dependere censetur à suo motore; patet autem non esse relationem, dependentiam, ac subjectionem ejusdem ad se ipsum. Tum demum ex ipsis fontibus mutationis. Etenim per se subjectum mutationis est potentia privata actu; at verò per se causa efficiens mutationis est actus. Patet autem, quòd privatio actus non potest esse per se actus, & causa efficiens actus, aliàs *non esse* efficeret *esse*: ergo necessariò distingui debet movens à mobili, seu causa efficiens mutationis ab ejus subjecto.

Atque exinde confutata manet responsio, quæ peti posset ex fontibus Scoti; nempe in eo, quod mutatur, posse esse virtutem mutationis causativam, ut in pipere est virtus causativa caloris. Utut enim se habeat hanc in partem opinio Scoti, non enervat vim nostri argumenti; quippe semper oportet, illam virtutem esse re ipsâ distinctam à subjecto, quod transmutat. Unde vel illa virtus, quæ supponitur primus fons mutationum, est etiam per se mutabilis, vel non. Si non est mutabilis, jam tenemus id, quod quærimus, nempe motorem immutabilem, solùmque discutiendum supererit, an illa virtus Primo-motrix immobilis sit accidens, vel substantia; subsistens, vel recepta, &c. Si autem illa virtus motrix sit rursus mutabilis, jam oportebit, eam comparari ad aliam prio-

priorem, ut subjectum transmutabile ad suum transmutativum.

Unicum effugium superesse potest Atheis adversùs efficacissimum hocce ratiocinium, nempe illud quidem satis demonstrare inesse rebus fontem quendam motus, ac mutationum: at illum non esse Deum, sed aut naturam, ut vult Plinius; aut elementa, ut vult Empedocles; aut quod proprium semper fuit Philosophorum Atheizantium perfugium Atomos, seu particulas infinitas in infinito spatio ab æterno, & in æternum innatâ sibi vi agitatas.

Sed facilè excluduntur ab hoc effugio. In primis enim *natura* vacuum & inane nomen est, nisi determinetur ad aliquam primam naturam moventem. Elementa verò, cùm ipsa mutationi, ac generationi obnoxia sint, aliundeque constet ex jam dictis, oportere primum fontem mutationum esse immutabilem, manifestè non possunt esse prima moventia. Porrò Atomi, præter quàm quòd sunt magna fabula, etsi darentur, ad summum haberent rationem materiæ, ut lapides respectu domus. Unde præterea oporteret addere causam effectricem rerum, ac moventem illam materiam. Ut meritò Tullius reprehenderit ineptum philosophandi modum Epicuri, qui cùm positis infinitis atomis immensam materiam quasi collegerit ad fabricam mundi, causam efficientem præcipuam prætermisit.

Replicari posset, In Atomis duo esse, molem & gravitatem; quæ duo ita se habent invicem, ut moles quidem sit quasi materia pariens, gravitas verò quasi primum, æternumque hujus materiæ principium movens.

Sed facilè confutatur. Etenim gratis admissâ æternâ gravitate atomorum, hæc esse non posset primus fons omnium mutationum. Primò, quia cum gravitas sit virtus inhærens substantiæ atomorum, non potest esse illis immutabilior, proindeque nec prima virtus movens immobilis. Secundò, quia cùm subjectum ex se nequeat se reducere in actum, oportet assignare causam, quæ ab æterno fecit, ut substantia atomi, quæ ex se est subjectum capax gravitatis, esset actu gravis. Tertiò demum, quia opor-

cet, primam virtutem motricem esse fontem omnium motuum, quos in mundo cernimus. Quis autem adeo desipiat, ut sibi persuadeat, vitam, sensum, appetitum, rationem, libertatem, aliosque tam præclaros motus, quos in nobis experimus, oriri ex illa cæca, stupida, mortuaque gravitate? Furor est profectò, furor, negato Deo vivo & vero, quem natura inspirat, ratio demonstrat, totus mundus prædicat, hæc portenta chimærarum loco ejus substituere, illisque absurdissimis principiis mentem, sapientiam, omnia bona accepta referre. At impiissimis hominibus hæc pœna debebatur, ut qui optimum patrem, ac principem agnoscere recusant, tam vilibus primis principiis se se turpiter subjiciant.

Demonstratur existentia Dei sub ratione Primæ Causæ, Entis necessarii, Entis perfectissimi, Supremi Moderatoris Universi.

SEcunda demonstratio exsistentiæ Dei petita ex ratione primæ causæ hoc pacto confici potest. Manifestum est, in rerum natura quædam effici, cùm antea non essent, id est, accipere esse ab alio, nempe à sua causa effectrice. Etenim nobismet conscii præsumus, nos non semper fuisse, sed ab aliquo præexsistente accepisse *esse*, quod & idem meritò sentire possumus de aliis vilioribus animâ nostrâ, nempe tellure, aquâ, igne, immò astris ipsis, ac cœlis quippe cùm hæc sint imperfectiora mente, & ratione in nobis ab aliquibus annis extortâ & vigente. Atqui impossibile est, omnia accepisse *esse* ab alio, ita ut nihil in mundo sit à se: Ergo deveniendum est ad primam causam incausatam, quæque sit à se, primaque origo essendi. Major patet. Minor ita demonstratur. Quæ habent *esse* ab alio, non sunt, nisi sit illud aliud, à quo habent *esse*: Sed si omnia sint ab alio, non est illud aliud, à quo omnia dicuntur esse: Ergo si omnia essent ab alio, re ipsâ nihil esset. Major nota est. Minor declaratur. Etenim non est aliud ab omnibus; non enim diceres *omnia*, si aliud supponeres præter illa: Ergo si omnia sunt ab

alio,

alio, sunt ab eo, quod non est; seu, non est id, à quo supponuntur esse.

Responderi solet nomine Atheorum, omnia quidem divisivè sumpta esse ab alio, non tamen collectivè; ut omnes homines singulatim sumptos esse quidem ab alio, ut Roboam à Salomone, Salomonem à Davide, Davidem à Jesse, Jesse ab Obed, & sic in infinitum procedendo versùs æternitatem; cæterùm ipsum genus humanum à nulla alia causa extra se positâ esse causatum, quia nunquam cœpit.

Sed hæc responsio puerile est effugium, ad quod antiqui illi Philosophi, etiam si qui Deum negavere, non recurrebant; quippe qui omnino persuasum habuere, necessariò admittendum esse in rebus aliquem primum essendi fontem. Primò, quia tota collectio entium ab alio, seu effectuum, est ejusdem rationis, ac singula; nihilque illis addit, quàm numerum. Patet autem, quòd numerus effectum non excludit causam, sed quanto magis multiplicantur effectus, tanto magis urgetur necessitas causæ: Ergo si intelligi nequit unus effectus sine causa, ita nec à fortiori infinita collectio effectuum. Secundò, quòd ex sui ratione dicit *non esse à se*, nunquam incipiet esse, nisi sit aliquid extra illud, à quo *esse* accipiat: Sed ex sui ratione collectio entium ab alio dicit *ex se non esse*; non enim dicuntur *entia ab alio*, nisi quia ex se non habent, quo sint: Ergo supponit causam, à qua acceperit *esse*. Tertiò, difficiliùs est esse per totam æternitatem, quàm per annum: Sed ea, quæ sunt ab alio hoc anno, nunquam fuissent, nisi fuisset aliquid extra illa, à quo accepere *esse*: Ergo à fortiori collectio entium ab alio esse non potuit per totam æternitatem, quin fuerit extra illam causa aliqua æterna dans illi non modò *esse*, sed etiam perennem illam essendi successionem. Sicque luce clariùs demonstratum manet, admittendam esse causam essendi æternam, à qua sint, quæ sunt ab alio. Quod ratiocinium duobus verbis complexus est Propheta regius: *Scitote*, inquit, *quoniam Dominus ipse est Deus; ipse fecit nos, & non ipsi nos*. Quasi diceret, ut nos nobis *esse* non dedimus, ita nec ullus unquam hominum. Unde quærendus est aliquis generis nostri Author, cui acceptum *esse*, & nos & quicunque fuere homines, debeamus; quippe ob id sit Deus noster.

Tertia Demonstratio petita ex dote entis necessarii sic

breviter conficitur. Impossibile est, ut omnia sint contingentia; cum enim contingens sit, quod possibile est non esse, possibile esset nihil fuisse, immò nihil esse potuisset, quia quod possibile est esse, non potest sibi dare *esse*: Ergo oportet, dari in natura immobilem essendi basim, cui necessariò competat *esse*; immò quæ sit ipsum *esse* subsistens. Non enim ei necessariò, & à se competeret *esse*, si esset solùm subjectum essendi, & non ipsum *esse*, quia omnis essendi potentia ab alio existente in actu debet habere *esse*: ex se enim est privatio *esse*, quam repugnat esse causam ejus effectricem, aut formalem.

Antiqui Athei videntur ad id respondisse, necessariam illam, æternamque essendi basim non aliam esse, quàm materiam. Verùm cùm materia non sit nisi essendi potentia, saltem formaliter in quantum est materia; nisi corresponderet æternæ materiæ, æterna quoque causa efficiens, ac dans illi *esse*, non esset ab æterno, nisi æterna quædam essendi privatio. Unde hac in parte peccarunt apertissimè contra prima Philosophiæ fundamenta, materia sine causa effectrice sibi proportionata inducentes.

Quarta Demonstratio petita ex ente infinitè perfecto, ita proponi potest. Cùm in rebus aliæ aliis perfectiores sint in essendo, ut animalia plantis, homines animalibus, oportet, rem omnium perfectissimam dari, aliàs fieret processus in infinitum in perfectione essendi; immò sic daretur, infinita res perfecta, quamvis ad eam numerando perveniri non posset. Sed res illa perfectissima est Deus quippe id sibi volunt omnes, qui *Deum* nominant: Ergo datur Deus. Et confirmatur. Etenim cùm ea, quæ possunt esse, non sint possibilia, nisi quatenus continentur in exsistentibus, res perfectissima omnium, cùm in alia contineri repugnet, non est aliquid merè possibile, sed necessariò debet esse exsistens.

Neque dicas, rem perfectissimam non esse aliquam unam, sed totam rerum summam. Etenim, quia in ipsa summa una res est perfectior aliâ, oportet, ut gradatio perveniat ad unam in summa perfectissimam.

Quinta demum, eaque illustrissima demonstratio, petitur ex ratione supremi gubernatoris. Hæc dos præcipua est Divinitas, adeo ut cæteris concessis, illâ solâ negatâ, negetur Deus. Quapropter Athei censeri debent illi omnes, qui etsi admittant primum fontem motûs, primam

mam causam, ens necessarium, ac perfectissimum, negant tamen, illud esse intellectu prǽditum, ac regere naturam, ut Epicurei, & ex Antiquis naturalistis aliqui. Cæterùm ut hæc demonstratio magni momenti est, ita non tam humano ratiocinio, quàm publico totius naturæ testimonio constat. Quippe per se notum est, iis effectibus præesse summam, perfectamque rationem moderatricem, in quibus relucent omnes agentis perfectissimè intelligentis, ac sapientissimè universa disponentis characteres. Aliàs enim, quòd absurdum est, tribueretur effectibus causa, à qua se totis abhorrent; & denegaretur illa cognata ac germana, quam se totis exigunt: Atqui in dispositione mundi, ac effectibus naturæ relucent omnes agentis propter finem characteres: Ergo mundo, & naturæ præsidet causa agens propter finem, id est, sapientissima & intelligentissima. Minor, in qua sola est difficultas, fuit à nobis satis luculenter demonstrata in Physica agendo de Causa Finali, ut nihil necesse sit jam satis inculcata repetere. Vide ibi.

Adduntur quædam confirmationes, solvunturque objectiones Atheorum.

PRæter has quinque illustres demonstrationes, exsistentia Dei potest aliis rationibus confirmari; sed aliquas brevitatis causâ indicasse sufficiat.

Prima petitur ex consensu omnium ætatum, ac nationum mundi, ac veluti communi conspiratione in agnoscenda, colendaque Divinitate. Hæcque enim tanta vis tot homines, tam in aliis dissentientes, in hac sententia colligavit, coegitque etiam sapientissimos, & independentiæ avidissimos, ut Divinitatis dominium sponte: constanter, lætique agnoscerent, si totum chimæricum esset? Planè ea alia non fuit, quàm ipsius Authoris naturæ Dei, qui sui notionem omnibus inseruit, ut totius vitæ rationalis præcipuum fundamentum.

Secunda peti potest ex ipsa anima nostra, quam sentimus ratione, sensu, libertateque præditam esse, divinumque aliquid respirare, ac corporibus naturaliter præeminere, immò dum illis jungitur, præsidere ac dominari; nec tamen prorsus independentem esse, sed alicui

subjici, qui eam effecerit, & corpori alligarit, & legibus quibusdam astrinxerit, &c. Quis igitur est author hujus animæ? Quis eam corpori huic mortali præfecit? Quis alligavit? Quis etiam repugnantem coercet? Quis ei corpus aptavit? Quis subjecit? Quis utrique utriusque tantum amorem inspiravit? An agens irrationale, ac corporeum? At ipsa naturaliter præeminet corporibus, repugnatque irrationale rationali essendi, vivendique, atque omnium perfectionum principium esse. Agnoscamus igitur Patrem illum spirituum, & rationis fontem, eumque non mortuum, ac irrationalem, sed perfectissimè vivum, ac intelligentem.

Tertia repeti potest ex analogia mundi cum homine. Quippe sapientissimè celebrarunt Antiqui, *hominem esse mundi quiddam compendium*. Ut igitur anima præest corpori, & ratione sua illud regit, ita par est æstimare, totam hanc molem corporum in unum universum, ut plura membra in unum corpus, adunatam subesse alicui universali rationi. Neque enim ratio nostra regens corpus, tot, tamque insignibus indiciis se proinde prodest extrinsecùs, ac ratio illa suprema regens mundum. Quippe nimium felices sumus, si in componendis nostris negotiolis, mundi, naturæque ordinem vel longè possumus imitari.

Quarta demum, ne plura accumulem, repeti potest ex illis ipsis, qui Deum ignorant, aut negant. Quippe primi sunt homines stupidi, ac tantùm non belluini: nam inter omnes politiores populos Divinitatis notitia, & cultus semper floruere. Secundi verò sunt homines aut atrabiliosi, & quodam furoris œstro correpti, qui immanem hanc impietatem, ut non vulgaris ingenii audaciam affectant. Aut facinorosi, ac perditissimæ conscientiæ, qui ut omne humanum, divinumque jus liberiùs violent, extirpatis cæteris æqui, ac boni columinibus, hoc postremum totius bonæ vitæ fundamentum in corde suo subvertere nituntur. Aut scioli quidam re ipsâ inepti, sed usque ad insaniam superbi, ac præfidentes, quibus heroicum quoddam facinus videtur certissima quæque audacissimè pernegare. Aut voluptuosi, ac vitæ mollitiæ perditi, quorum mens sepulta in carne & sanguine nihil divinum potest sapere. Aut demum scurræ, ac ridiculi nebulones, nullius frugi, nullius nisi ad malignas nugas ingenii, toti ad seria & optima quæque fa-

ce-

cetiis corrumpenda geniti. Ex hac hominum colluvie, ex his humani generis opprobriis emergunt Athei, qui omnes sublato, negatoque Deo, malignè exsultant, ut de quodam egregio facinore, instar seditiosorum civium optimo principe, ac reipublicæ parente obtruncato.

His omnibus addi possent illustres confirmationes ex ordine gratiæ petitæ. Sed hoc genus argumenti totum Theologicum est, à quo proinde abstinemus; quippe cùm ad veritatem tam apertam demonstrandam ea pauca, quæ de fontibus naturæ deprompsimus, sint sufficientissima.

Nunc ad objectiones pergamus. Quamquam infirmæ admodum sunt, quæque nullam aliam vim habent, quàm vel in audacia proponentium, qui ut suas fabulas confidentissimè divendunt, ita quidquid suæ perfidiæ adversatur, pertinacissimè inficiantur; vel certè in imbecillitate audientium, qui innatâ quadam cordis humani improbitate, cùm in veris, ac optimis dogmatibus, non nisi multis argumentorum arietationibus defigi valeant; minimo probabilitatis flatu in prærupta falsitatum, ac malignarum opinionum facilè abripiuntur. Sed ut se habent hæ objectiones, referendæ nobis sunt, ac refutandæ.

Igitur objici potest primò. Res tanti momenti, ut est Deus, non debet induci in rerum natura sine gravissimo fundamento. Malè enim consuleretur libertati hominum, si tantus, tamque timendus Dominus eorum cervicibus gratis imponeretur. Atqui rationes, quæ Deum probant, esto sint efficaces, non tamen omnino convincentes sunt, quippe videntur solvi posse: Ergo non videtur admittendus.

Secundò. Si exstaret Deus summè bonus, nihil malè fieret; non enim summè bonus est, qui mala impedire non vult, aut non potest: Atqui plurima mala sunt: Ergo non datur Deus summè bonus.

Tertiò. Nemo prudens patitur sibi à subditis irrogari injuriam, si prohibere possit: Sed ab impiis, & blasphemis videmus impunè irrogari injuriam Deo: Ergo videtur non exsistere Deus, qui illos coercere possit.

Quartò. Videmus, res humanas pessimè administrari, malos prosperè agere, bonos opprimi, seductores, & hypocritas suum virus latè diffundere, simplices & veraces contemni, &c. Ergo videtur, non esse Deus, qui hæc curet.

Quintò. Si esset Deus, curaret utique homines, neque proinde sineret, eos tot ærumnis miserè confici: Ergo nullus esse videtur.

Sextò. Verus Deus vero suo cultui provideret, ac proinde tot religiones erroneas non permitteret: Atqui innumeræ sunt inter se pugnantes, ac genus humanum miserum in modum discerpentes: Ergo aut Deus non est, aut certè homines non curat.

Hæ, similisque furfuris argumentationes sunt, quas Athei jactare solent, ut invictas demonstrationes. At quis sanæ mentis non videt, puerilia ratiocinia esse, quæque comparatione gravissimarum rationum, quibus stabilitur exsistentia Divinitatis, nullius prorsus momenti habeantur. Atque ut in singulis, quàm facilè confutari possint, ostendamus.

Resp. Ad primum, in primis nullam veritatem, etiam earum, quibus homines maximè confidunt, tot tamque validis argumentis stabiliri, ac divinitatis exsistentiam. Sed nihil mirum, Atheos eorum vim minimè sentire; quippe qui nihil magis cordi habent, quàm ut ab oculis amoliantur motiva, quibus ad Deum reduci possent; cùm è contra toti sint in exaggerandis iis, quæ suæ perfidiæ tantisper favent. Addo tamen præterea, hominem bonum, ac minimè protervum, etsi essent minus, quàm sunt valida, hæc argumenta, debere iis libenter acquiescere: quia Deus non est aliquid grave & onerosum, ut illi ineptè calumniantur, sed optima, ac convenientissima res, quæ cogitari, ac optari possit, proindeque digna, quam omnes boni cupiunt exsistere. Sed radix totius mali est, quòd Athei, cum sint pessimi, optimi principis potestatem, ac censuram reformidant, ut rei judicem quantumvis bonum. Atque idcirco nullum non moliuntur lapidem, ut illum recusent. Quàm meliùs foret, ut omnes boni esse satageremus, atque tales, in quibus nemo bonus quidquam valeret reprehendere. Planè tunc sentiremus Deum, non esse formidalem Dominum, quem nobis expediat non esse; sed magis optimum patrem, quem totis votis nobis præesse cupiamus. Qui sunt hujusmodi facilè agnoscunt, quàm validis argumentis stabilita sit Dei exsistentia.

Resp. Ad secundum decere summum bonum, ut ea mala non impediat, ex quibus majora bona redundant. Unde nihil mirum, si Deus, licèt optimus, non omnia tol-

tollat, ne majora bona impediat; præcipuè, quia ita fert conditio rerum ob originale nihilum.

Resp. Ad tertium, Dei sapientiam decere, ut unumquodque regat juxta suam conditionem. Cùm igitur homo ex naturæ suæ conditione sit liber libertate defectivâ, oportuit, ut tantisper sibi permitteretur, suâque frueretur libertate, etiam si illâ esset aliquando abusurus in contemptum Dei. Non enim contemptus ille nocet Deo; sed magis suo tempore punitus ejus justitiam commendabit.

Ad quartum resp. Res humanas, plerumque malè administrari, quia administrantur ratione humana, quæ plerumque deficit; sed corrigetur suo tempore à ratione divina. Neque interim præjudicium sit bonis, quia injuriæ ipsæ transeunt illis in illustrem materiam virtutis. Unde non sunt jacturæ, sed semina copiosâ messe suo tempore compensanda.

Ad quintum resp. Admodum ingratum esse, quæ videre nolit, quanta bona hominibus largita sit divina benignitas. Quòd si quibusdam malis permixta sint, ea ferè omnia proficiscuntur ex malignitate hominum divinis beneficiis, ac suâ libertate abutentium ad se se mutuò devorandum, ac divexandum. Sed ecce Epicureos in hac parte sibi egregiè contradicentes. Quippe ex una parte celebrant miserias humanas ad eliminandam Divinitatis providentiam; cùm aliunde jactitent, nemini malè esse, nisi propter suam insipientiam, naturamque nobis bonorum plusquam satis semper tribuere ad bene, beatèque vivendum.

Ad sextum resp. Deum satis providisse cultui suo, tum per lumen naturale, quod nos Dei agnoscendi, amandique continuò admonet; tum per specialem instructionem, quam primis parentibus commisit posteritati tradendam, atque identidem collapsam restauravit. Sed hominum socordia, & malitia in causa est tot errorum utrumque lumen extinguentium, quatenus alii quidem seducere gestiunt, alii verò seduci. Quam pruriginem, ut docet Theologia, & confirmat experientia, malus quidam genius inflammat. Unde ex eo argumento nihil quidem adversùs Dei providentiam colligi debet, sed tantùm conjectandi locus datur, genus humanum scelere quodam in omnes vulgato iram Dei potuisse provocare, atque idcirco propriæ nequitiæ, ac malorum geniorum potestati esse permissum.

ARTICULUS SECUNDUS.

De Attributis Dei, ac potissimùm de Deo creatore.

DEmonstratâ Dei exsistentiâ, ac positâ communi illâ divinitatis notione, qua omnes intelligunt nomine *Dei* Ens à se, quòd iis omnibus, quæ sunt est, ut fons, & principium essendi, facilè deduci possunt ejus attributa. Atque ut rem, quam pro merito expendunt Theologi, tantisper solùm, & ut ajunt, crassâ Minervâ delibemus,

In primis, cùm tantopere celebraverimus actum & potentiam, ut constitutiva entis, sequitur manifestè, Deum esse actum purissimum, plenissimamque essendi actualitatem nulla potentialitate dilutam. Quippè cùm in compositis ex actu & potentia essendi, oporteat, potentiam reductam fuisse ad actum essendi ab aliquo exsistente in actu; non enim ex se ipsa reducta esse potest, cùm magis ex se ipsa dicat privationem actûs, cum nuda capacitate illum alio recipiendi: Ergo primum essendi principium, scilicet Deus, non potest esse per constitutionem potentiæ & actûs, sed per omnimodam actualitatem.

Secundò sequitur: Deum esse unicum & infinitum. Quia actus non finitur & multiplicatur, nisi per potentiam, in qua recipitur, ut supra ostensum est; Ergo si *esse* divinum est actus irreceptus, erit unicus & infinitus.

Tertiò sequitur, Deum esse immutabilem. Omnis enim mutatio supponit potentiam ad terminum mutationis, & etiam supponit causam mutantem & moventem. Deus autem nec est in potentia ad aliquid, nec subjacet causæ, à qua moveri possit.

Quartò sequitur, Deum esse æternum. Quia æternitas est mensura entis omni ex parte immobilis.

Quin-

Quintò Sequitur Deum esse immaterialem & spiritualem. Est enim actus purus, ac proinde omnis materialitatis expers.

Sextò sequitur, Deum esse intellectu & voluntate præditum. Quia istæ perfectiones conveniunt substantiis spiritualibus: Ergo sicut Deus est maximè spiritualis, ita & maximè intellectualis.

Sequitur septimò, Deum esse libertate præditum, proindeque omnia liberè producere. Quia libertas est proprietas, & perfectio voluntatis.

Sequitur octavò, Deum esse summè bonum. Quia continet in se plenitudinem omnium perfectionum, quas communicat creaturis.

Sequitur nonò, Deum esse omnipotentem. Quia cum contineat totam essendi plenitudinem, omnia potest intra lineam entis. Non potest tamen contradictoria, quia contradictio destruit ens.

Sequitur decimò, Deum esse immensum, & ubique præsentem, ac omnia cognoscentem. Cùm enim sit hominum causa, necesse est, ut ubique sit præsens, & omnia cognoscat, sicut peritus artifex cognoscit sua artefacta. Verùm iis leviter delibatis, solùm tantisper dicendum de emanatione rerum à Deo: quippe de qua identidem mentio nobis incidit in decursu Philosophiæ.

Igitur, cùm omnes, qui Deum agnovere, illum semper habuerint, ut omnium aliorum causam & Dominum, non omnes tamen eodem modo intellexere hanc rerum à Deo emanationem. Quippe aliqui, cùm non satis caperent immensam Dei potestatem, putavere, huic emanationi præsupponendam esse materiam, quam proinde æternam habuere, & ex qua Deus cuncta conficeret. Alii verò è contra, non modò Deo, sed etiam aliis rebus potestatem attribuere producendi aliquid ex nihilo. Ut utrumque confuteretur.

CON-

PRIMA CONCLUSIO.

DEUS creavit omnia, etiam materiam primam.

Probatur ratione D. Thomæ. Causa universalis entis debet producere omnia, quæ sunt sub linea entis participati: Sed Deus est causa universalissima entis: Ergo debet causare omnia, quæ sunt sub linea entis. Atqui materia prima comprehenditur sub linea entis; est enim potentia ad essendum: Ergo non solùm omnia alia, sed etiam materia prima est causata à Deo.

Confirmatur. Tum quia Deus est universalior causa, quàm cætera entia ab ipso producta: Ergo debet minùs præsupponere, quàm ipsa. Atqui cætera pleraque entia solùm præsupponunt materiam, ex qua suos effectus producunt: Ergo Deus non debet illam supponere. Tum quia Deus producit entia immaterialia, ut Angelos, qui non producuntur ex aliqua materia, sed ex nihilo: Ergo potest educere suos effectus de nihilo, ac proinde causare totum id, quod est in rebus, etiam materiam primam.

SECUNDA CONCLUSIO.

NUlla creatura potest creare per modum causæ principalis. Ita S. Thomas 1. p. q. 45. art. 5.

Probatur ejus ratione. Nulla creatura potest respicere ens sub universalissima ratione entis: Atqui causa creans debet respicere ens sub universalissima ratione entis: Ergo nulla creatura potest creare. Minor constat. Nam causa creans nihil supponit de ente: Ergo debet respicere universalissimam rationem entis comprehendentem omnes essendi modos. Major verò declaratur. Etenim ens sub universalissima ratione entis est effectus proprius Dei; oportet enim, universalissimæ causæ assignare universalissimum effectum.

TER-

TERTIA CONCLUSIO.

CReatura non potest esse instrumentum physicum ad creationem: Ita S. Thomas 1.p.q 45 a 5.

Probatur ejus ratione. In tantum aliqua causa cooperatur instrumentaliter alteri, in quantum per aliquam actionem sibi propriam attingit subjectum, circa quod operatur causa principalis: Atqui nulla creatura potest habere actionem attingentem subjectum ipsius creationis: Ergo non potest instrumentaliter creare: Minor constat. Quia creatio non supponit subjectum. Major verò declaratur. Si enim instrumentum non ageret per actionem sibi propriam circa tale subjectum, non posset dici instrumentum, quia nihil ageret ad effectum causæ principalis.

Confirmatur utraque conclusio. Nulla virtus eductiva est ullo modo creativa. Patet ex terminis. Creativum enim est, quod agit ex præsupposito subjecto: Atqui omnis virtus recepta in creatura est eductiva: Ergo nullo modo est creativa. Declaratur minor ex S. Thoma 1.par. q.45.art.5.ad 1. Cùm enim omnis virtus, quæ est in creatura, sit participata ab aliquo subjecto, nihil ampliùs facere potest, nisi ut subjectum aliquid participet: Atqui facere, ut subjectum aliquid participet, est educere: Ergo, &c.

Obj. 1. Ex S. Augustino tractatu 72. in Joannem. *Majus opus est, ut ex impio justus fiat, quàm creare cælum & terram:* Sed creatura potest esse instrumentum physicum justificationis impii: Ergo & creationis. Secundò ad creationem non requiritur virtus infinita: Ergo sufficere potest virtus creata. Probatur antecedens. Effectus creationis est finitus: Ergo non exigit virtutem infinitam.

Resp. Ad primum cum D.Thoma 1.2.q 113. art.9. distinguo majorem: Justificatio est majus opus, quàm creatio, quantùm ad substantiam operis, concedo; quantùm ad modum productionis, nego. Quamvis enim gratia, per quam justificamur, sit dignissima creaturarum, quia tamen fit ex præsupposito subjecto, quantùm ad modum fiendi non est tantum opus, nec requirit tantam virtutem, quantam exigit productio minimæ creaturæ ex nihilo.

Ad secundum, nego antecedens. Ad probationem, di-

distinguo antecedens: Effectus creationis est finitus, materialiter & entitativè, concedo; formaliter & in ratione effectûs, nego. Quamvis enim res creata sit finita, v.g. musca, attamen cum fiat per creationem, debet terminare virtutem respicientem ens sub universalissima ratione entis, ideoque infinitam. Unde etiam musca sub ratione entis creati est effectus exigens virtutem infinitam. Adde præterea ex D. Thoma 1.p.q.45.art.5.ad 3. *Quòd si tanto major virtus requiritur in agente, quanto potentia est magis remota ab actu, oportet, quòd virtus agentis ex nulla præsupposita potentia, quale agens est creans, sit infinita, quia nulla est proportio nullius potentiæ ad aliquam potentiam, quam præsupponit virtus agentis naturalis, sicut non entis ad ens.* Unde effectus creationis ex modo fiendi est infinitus.

QUÆ-

QUÆSTIO SECUNDA

De Angelis, & Anima separata.

ARTICULUS PRIMUS.

De Angelis.

Angelos vocat Dionysius *Mundissima divinitatis specula*, eo quòd in illis divinæ cognitionis claritas, ut solis fulgor in speculo, resplendeat. Nulla ferè natio est, quæ non noverit Angelos, quamvis cæca gentilitas eos cum Deo confunderet, Deosque vocaret; ex quo Idololatria pullulavit, quæ adorabat simulacra malis Angelis dicata. Circa Angelos disputant Theologi. Metaphysicus verò solùm quædam faciliora prælibat, scilicet an dentur, quomodo intelligant, & invicem loquantur, & ad corpora se habeant.

PRIMA CONCLUSIO.

Dantur in universo substantiæ incorporeæ, quæ dicuntur Angeli. Conclusio est contra quosdam Antiquos, qui vel negabant dari spiritus, ut Sadducæi & Epicuræi; vel dicebant, omnem spiritum esse receptum in corpore, excepto Deo. Unde dabant corpora etiam Angelis, quamvis subtiliora. Pro qua sententia referuntur quidam ex sacris Ecclesiæ Doctoribus.

Probatur tamen conclusio, quæ modò est doctrina Ecclesiæ. Omne agens intendit perfectè assimilare sibi effectum suum, quantùm ejus conditio patitur: Sed mundus non

non assimilaretur perfectè Deo, nisi darentur Angeli: Ergo dantur. Major patet, præcipuè de Deo, qui condidit mundum, ut in illo repræsentaretur. Minor verò probatur. Tunc opus censetur perfectè simile agenti, quando imitatur ipsum secundùm id, per quod agit: Sed Deus causat mundum per modum agentis intellectualis & incorporei: Ergo debent dari in mundo creaturæ incorporeæ & intellectuales, quæ repræsentent Deum quantùm ad spiritualitatem & incorporeitatem omnimodam.

Si verò dicas, dari animam rationalem, quæ hanc Dei spiritualitatem satis repræsentat, contra instatur. Nam anima rationalis est solùm imperfectè incorporea & spiritualis, siquidem emendicat cognitionem intellectivam à sensibus, & est capax informandi corpus: Ergo præter ipsam dari debent in mundo substantiæ perfectè spirituales & intellectuales. Probatur sequentia. Ut enim acutè ait Cajetanus, natura est magis sollicita de rebus perfectis, quàm de imperfectis. Unde si producit substantiam spiritualem imperfectam, à fortiori debuit producere aliquam perfectè spiritualem.

Confirmatur. Tum quia cùm videamus, esse res purè corporeas, ut arbores, & alias partim corporeas, partim spirituales, ut homines, debent etiam dari res purè spirituales, scilicet Angeli. Tum quia plures Angelorum effectus legimus in historiis: constat enim, homines correptos fuisse ab hujusmodi spiritibus, ita ut per aera rotarentur; linguis, quas nunquam didicerant, loquerentur; res absentes manifestarent, &c. quæ omnia fieri non possunt, nisi à spiritibus illis separatis, qui dominantur corporibus: Ergo dantur hujusmodi spiritus incorporei.

SECUNDA CONCLUSIO.

Angeli intelligunt per species à Deo infusas, in quibus res omnes naturales clarissimè cognoscunt. Unde non discurrunt, sed in illis speciebus omnem veritatem, cujus sunt capaces, intuentur. Loquuntur verò invicem per directionem conceptuum, in quantum scilicet unus Angelus vult cogitationem suam innotescere alteri; hoc ipso enim dat ei jus in suum secretum, sicque fit, ut talis cogitatio incipiat relucere in ejus speciebus.

Pri-

Prima pars patet. Cùm enim non habeant sensus corporeos, quibus colligant species rerum, sicut anima rationalis, necesse est, ut illas recipiant ab eo, sub quo immediatè collocantur, & à quo immediatè receperunt intellectum suum; proindeque species intelligibiles, quibus perficitur.

Secunda sequitur ex prima. Si enim recipiant species à Deo, in quibus vident veritatem, non indigent inquirere illam per discursum, sicut homo, qui ex rebus notis infert ignotas.

Tertia tandem pars ex eo colligitur, quòd inter Angelos debeat dari communicatio cogitationis, sicut & inter homines; aliàs non possent invicem conversari, nec proinde societatem instituere. Non apparet autem alius modus expeditior communicandi conceptus inter substantias purè spirituales; nisi per directionem voluntatis, quatenus unus Angelus vult suam cogitationem innotescere alteri, sicque dat illi veluti jus in sua secreta.

TERTIA CONCLUSIO.

ANgeli præsunt corporibus omnibus, sibique formare possunt corpora aerea, in quibus licèt non exerceant opera vitæ, attamen omnia, quæ rebus vitalibus competunt, exercere possunt secundùm apparentiam.

Prima pars probatur. Cùm enim mundus sit ordinatissimus, oportet, ut inferiora obediant superioribus: unde sicut corpus animatum subjacet animæ, à qua movetur, ita omne corpus subjacet Angelis, tanquam sublimioribus spiritibus, ut ab illis possit moveri, prout ipsis placuerir. Nec subjacent modò Angelis corpora, sed etiam ob eandem, quam diximus rationem, gubernantur ab illis. Unde S. Augustinus lib. 83. qq. dicit, *quod unaquæque res visibilis in hoc mundo habet Angelicam potestatem sibi præpositam*. Et Gregorius 4. dialog. quòd in hoc mundo visibili nihil nisi per creaturam invisibilem disponi potest.

Secunda verò pars constat ex Scripturis & Historiis; sequiturque ex præcedenti, si enim Angelus præest corporibus, quid obstat, quominus aerem v. g. possit movere, addensare, figurare, & ad nutum formare.

Ter-

Tertia verò pars ex eo constat, quòd opera vitæ necessariò exigunt formam vitalem. Angeli autem non possunt esse formæ vitales corporum: unde nequeunt exercere opera vitæ, nisi secundùm apparentiam juxta illud Raphaelis ad Tobiam: *Videbar vobis manducare, & bibere; sed ego cibo invisibili, & potu, qui ab hominibus videri non potest, utor*.

ARTICULUS SECUNDUS.

De Anima separata.

CUM Anima rationalis immortalis sit, ut demonstravimus in fine Physicæ, proindeque corpori superstes, consequens est, duos habere status, Conjunctionis scilicet, & Separationis. De primo statu agit Physicus. At secundus ad Metaphysicum spectat. De eo multa ex revelatione didicimus, pauca ratio investigare potest. Hæc quibusdam conclusionibus explicabimus.

PRIMA CONCLUSIO.

INtellectus, & voluntas formaliter insunt animæ separatæ; potentiæ verò sensitivæ solùm radicaliter.

Prima pars constat. Nam intellectus & voluntas sunt Facultates immateriales, quæ subjecto corporeo non insunt, sed in ipsa animæ substantia resident, ut individuæ ejus, ac cujusvis spiritualis substantiæ proprietates.

Secunda pars probatur ratione S. Thomæ Quæst. de Anima, art. 19. Corrupto subjecto corrumpitur facultas in eo residens: Sed facultates sensitivæ non sunt in ipsa anima, ut in subjecto, sed in animali, unde brutis conveniunt: Ergo perempto animali destruuntur: Ergo non manent formaliter in anima separata, sed solùm radicaliter, quatenus ipsa est earum radix, ac principium, quo illas habebat compositum.

Obj.

Obj. Anima separata sensibilibus objectis afficitur: Ergo sentit. Consequentia constat. Antecedens colligitur ex variis Scripturæ locis, ut Lucæ 16. ex illis verbis Animæ Divitis Epulonis: *Pater Abraham, miserere mei, & mitte Lazarum, ut intingat extremum digiti sui in aquam & refrigeret linguam meam; quia crucior in hac flamma*.

Resp. Distinguo antecedens: Anima separata sensibilibus objectis afficitur, ut motivis sensuum, nego; ut instrumentis divinæ justitiæ, veris quidem, sed miris modis, ac longè aliter, quàm cùm erat in corpore, eam torquentibus, concedo. Hæc tamen tormenta, ut cætera spiritualia, Scriptura nobis explicat per sensibiles affectus, imò per organa corporea, quæ tamen constat nulla inesse animæ separatæ. Unde, ut ex eo scripturæ loco non sequitur, animam, linguam, & digitos habere, ita nec propriè dictos sensus, sed solùm aliquid, quo dolere possit, nempe voluntatem, quæ ut in corpore, sic extra corpus doloris & gaudii capax est.

SECUNDA CONCLUSIO.

Anima separata retinet habitus & species cognitionum, quas habuit in hac vita.

Constat ex Scriptura. Nam Lucæ 16. dicitur ad Divitem in inferno positum, *Recordare, quia recepisti bona in vita tua*. Recordatio enim est usus scientiæ & specierum olim impressarum. Probatur verò ratione S. Thomæ 1. p. q.89. art.5. Ut species & habitus sensitivi recipiuntur in corporeis organis, ita & spirituales in mente, ut in proprio subjecto: Sed mens manet: Ergo & habitus, ac species spirituales.

Dices. Morbo plerumque aboletur omnis priùs parta cognitio, ut certis constat experimentis: Sed mors quovis morbo majorem mutationem inducit: Ergo omnem in vita partam cognitionem abolet.

Resp. Distinguo majorem: morbo aboletur omnis priùs parta cognitio, quantum ad id, quod habet in organis corporeis, concedo; quoad id, quod est in mente, nego. Unde sanatâ ægritudine aliquando ex integro redit scientia. Vidi senem, cui apoplexia rerum præteritarum memoriam

riam eripuerat, quique sanatus eâ diu caruit; ac iterum in similem morbum incidens, cum sanitate memoriam ex integro recuperavit. Adde luculentius experimentum ex mortuis miraculo suscitatis, quorum anima cum scientiis & speciebus suis ad corpus rediit. Non ergo mors eas abolet.

Instabis. Harum specierum nullus usus esse potest in anima separata: Ergo non remanent. Probatur antecedens. Nam ita pendent à phantasmatibus, ut iis anima uti nequeat, nisi per conversionem ad phantasmata: unde turbatâ imaginatione nullus est earum usus.

Resp. Nego antecedens. Ad probationem distinguo: Pendent à Phantasmatibus, pro statu conjunctionis, concedo; pro statu separationis, nego. Modus enim utendi specie sequitur modum essendi animæ. Unde sicut speciebus supernaturaliter infusis anima in corpore posita utitur cum quadam habitudine ad phantasmata propter conditionem statûs, ut notat S. Thomas Quæst. de Anima, art. 15. licèt ex illis non pendeant; ita speciebus naturaliter acquisitis in corpore anima separata utetur sine habitudine ad phantasmata, licèt ex illis pendeant pro statu conjunctionis. Itaque, inquit S. Thomas 1. p. q. 89. art. 6. *Secundùm species intelligibiles hic acquisitas anima separata intelligere poterit, quæ priùs intellexit; non tamen eodem modo, scilicet per conversionem ad phantasmata, sed per modum convenientem animæ separatæ.*

TERTIA CONCLUSIO.

Anima separata, præter species, quas ex hac vita detulit, alias infusas à Deo recipit, quibus ejus vis intellectiva completur.

Probatur. Mens nostra ut à sensu, ita & à Deo species accipere potest, ut constat in prophetia, ecstasi, & raptu. Porrò quandiu posita est in corpore, conversa est ad sensibilia; subit enim conditionem aliarum animarum corpori unitarum, unde ut illæ cognitionem suam à sensibilibus objectis excipit. At verò dum separatur à corpore, avertitur à sensibilibus, & convertitur ad intelligibilia; subit enim statum intelligentiarum separatarum: Ergo, ut illæ, à fonte intelligibilium specierum pro sua capacitate species hauriet. Di-

Dices. Si anima naturaliter posset à Deo species suas accipere, ut angeli, frustra uniretur corpori ad eas sensibus colligendas.

Respond. cum S. Thoma, animam licèt utroque modo queat species habere, ac per eas intelligere; attamen connaturaliùs, ac quodammodo perfectiùs intelligere per species à sensu derivatas, quòd hæ distinctius ei res repræsentent, quàm illæ, quas à Deo accipit per infusionem, saltem naturali jure. Hæ enim, cum res repræsentent magis in universali, confusionem in ea notitiam ingenerant, ob exiguum ejus lumen. Sicut videmus, eos, qui modico mentis lumine prædici sunt, res in universali propositas confusiùs percipere; distinctiùs verò, cum illis in particulari explicantur. Itaque Anima exigit priùs uniri corpori, ut per sensus rerum species sibi proportionatas accipiat, quas in statu separationis infusæ species magis perficiunt, & elevant, ut mox dicemus.

QUINTA CONCLUSIO.

Species infusæ complent & elevant eas, quas anima secum detulit, ita ut quanto plura noverit in hac vita, tanto plura cognoscat in altera. Unde in illis, junctis iis, quas secum detulit, cognoscit singularia, quæ gessit, aut novit, dum viveret; ut Dives Epulo Lucæ 16. meminit fratrum suorum. Cognoscet præterea Angelos, & ordinem mundi in communi. Non tamen particularia, quæ aguntur in hoc mundo, saltem naturaliter, sed solùm quantum & quatenus ei Deus voluerit revelare.

Conclusio est S. Thomæ 1 p.q.89. & probatur ejus principio. Quidquid recipitur, ad modum recipientis recipitur. Unde unaquæque substantia spiritualis ad Deum fontem specierum conversa haurit species de illiùs plenitudine juxta proprium modum, conditionem & exigentiam. Porrò anima per separationem à corpore unitur superioribus ~~intelligibilibus~~. Ergo oportet, ut notitiæ, quas hinc detulit, uniantur cum superioribus notitiis rerum spiritualium, quas de novo accipit, & sic eleventur, ac quantùm ad id, quod sibi deest, compleantur. Unde per species illas infusas acquisitis junctas repræsentabitur animæ quidquid scire debet pro suo statu. Porrò nosse debet

debet ea omnia, ad quæ per præcedentem cognitionem & affectionem determinata fuit; aut quæ ad eam pertinent, ut ordinem universi, cujus pars est; aut quæ specialiter ad illum novum statum spectant, ut angelos, cum quibus conversari debet. Illa verò, quæ in hoc seculo geruntur, ampliùs ad eam non pertinent, quia jam est extra hoc seculum. Attamen Angelis ea, quæ fiunt in hoc mundo, repræsentantur in eorum speciebus, quia naturaliter sunt ministri divinæ providentiæ: itaque hæc pertinent ad eorum ministerium.

Quæres, an Anima separata possit movere corpora.

Resp. Animam separatam habere quidem vim aliquam movendi corpus. Hæc enim omni spirituali naturæ cognata est. Hæc tamen virtus naturaliter determinatur ad proprium corpus, quod est proprium ejus mobile, ut inquit S. Thomas. Unde non habet naturalem habitudinem ad alia corpora; & sic anima separata non videtur naturaliter ea posse movere, ut possunt angeli, quorum vis motiva non est sic determinata ad aliquod corpus, sed omnibus eminet. Attamen nihil vetat, ut ordinatione divinâ ulterius extendatur hæc vis motiva animæ. Ut videmus, alias animæ potentias extendi divinitus ultra connaturalem sphæram, ut intellectus ad videndum Deum. Unde concessione Divinâ fieri potest, ut anima separata quodcumque corpus moveat. Ac eo pacto legimus in historiis, Animas Sanctorum apparuisse in assumptis corporibus, opem tulisse hominibus, & alia ejusmodi perfecisse cum motu locali corporum. Quamquam dici potest, hæc facta ab Angelis earum nomine; attamen non repugnat & ab ipsis animabus esse facta.

QUÆSTIO TERTIA

De Influxu Dei in causas secundas.

CUM de Deo Creatore, ac nobilioribus creaturis dictum sit, nunc agendum de Divino influxu in res jam creatas. Duplex distingui potest. Nam alius respicit *esse*, diciturque *Conservatio*; alius *operari*, qui variis nominibus

nibus exprimi solet, prout variè sumitur, ac in genere dici potest influxus causæ primæ in secundam. Priori influxu creatura dependet à Deo, ut ens secundum à primo ente; posteriori, ut causa secunda à causa prima. Per primum habet creatura, ut actu sit; per secundum, ut actu operetur. De conservatione vix ulla est quæstio. Constat enim & concedunt omnes, creaturas, ut sint & in *esse* persistant, egere continuo influxu Dei, quo subtracto in pristinum nihilum statim collaberentur. At circa modum, quo Deus influit ad actiones & effectus causarum secundarum gravissimæ ac celeberrimæ, his præcipuè temporibus, excitatæ sunt controversiæ. Porrò cùm causa secunda, libera, de qua præcipuè hic agi solet, duobus modis spectari possit, in ordine scilicet purè naturali, tum verò in ordine gratiæ; atque in utroque statu egeat influxu Dei, ut agat, eo posteriori modo quæstio ad Theologos spectat; at priori modo ad Philosophos. Ut rem tanti momenti accuratiùs expendamus, eam octo articulis ita complectemur, ut nos quantum fieri poterit, intra proprias, id est naturalis ordinis, metas contineamus, iis, quæ ordinem gratiæ spectant, ad Theologos remissis. In 1. quæstionis statum, ac varias opiniones referemus. In 2. Terminos, qui in hac quæstione in usu sunt, explicabimus. In 3. Inquiremus, an possibile sit, Deum ita influere in causas secundas, ut eas ad agendum prævia motione applicet. In 4. An re ipsâ sic præmoveat, In 5. An & quomodo Deus voluntatem moveat ad actum peccati. In 6. Naturam & vim divinæ motionis explicabimus. In 7. Solvemus objectiones, quæ adversùs eam fieri possunt. In 8. Concordiam efficaciæ divinæ illius motionis cum libertate explicabimus, ac ea in re Thomistarum sententiam ab Hæreticis omnium remotissimam esse ostendemus.

AR-

ARTICULUS PRIMUS.

Aperitur quæstionis status, ac varia de Influxu divino sententia referuntur.

CAusas secundas ad agendum egere divino influxu vel ipsi primæ notæ Gentiles Philosophi agnovere, apud quos tritum fuit, *Secunda moventia non movere nisi mota à primo*; *Causas secundas non agere nisi in virtute prima*, &c. Scriptura sacra id apertè docet, cùm passim Deo ut causæ primæ tribuit effectus naturæ, ac voluntatis. Job. 10 *Manus tuæ, Domine, fecerunt me & plasmaverunt me.* Isaiæ 26 *Omnia opera nostra operatus es nobis, Domine.* Et ipse Deus Ezech. 36. *Faciam, ut in præceptis meis ambuletis.* 1. ad Corinth. 12. *Omnia Deus operatur in omnibus.* Ad Philipp 2. *Operatur in nobis velle & perficere.* Joan. 1. *Omnia per ipsum facta sunt, & sine ipso factum est nihil*, &c.

Durandus in 2. Dist. 1. quæst. 5. censet, hunc Dei in causas secundas influxum non alium esse præter eum, quo Deus res omnes creavit, eisque vim agendi contulit, ac continuò conservat.

Verùm ab omnibus rejicitur & meritò. Nam hæc opinio Scripturæ testimoniis adversatur, ut etiam expendit S. Augustinus lib. 5 de Genesi ad litteram, cap. 20. *Sunt, qui arbitrantur*, inquit, *tantummodo mundum ipsum factum à Deo, cætera jam fieri ab ipso mundo, sicut ille ordinavit & jussit, Deum autem ipsum nihil operari*, ac deinde allatis adversùs eam opinionem variis Scripturæ testimoniis concludit: *Movet itaque Deus occultâ potentiâ universam creaturam suam, eoque motu illa versata, dum Angeli jussa perficiunt, dum circumeunt sidera, dum alternantur venti, dum vireta pullulant, &c. explicat secula, quæ in suos cursus non explicarentur, si ea ille, qua condidit, provido motu administrare cessaret.*

Repugnat etiam rationi. Nam Deus, ut est primum ens, ita & prima causa: unde ut ens creatum pendet ab eo in essendo, ita & causa creata in operando. Operari enim sequitur *esse*, ac illi commensuratur. Unde Apostolus ut rem notam in Areopago Athe-

Athenienfi ftatuit, Deum non folùm *effe*, fed & alia omnia omnibus dare, quod verum non foret, fi folùm daret *effe*, non verò actu *operari*. *Ipfe*, inquit, *dat omnibus vitam*, *& infpirationem*, *& omnia*. Ac rurfus, *In ipfo enim vivimus*, *movemur*, *& fumus*; non utique ut in loco ambiente, fed ut in caufa fuo influxu in nobis operante non folùm *effe*, fed & *vivere*, ac *moveri*, quod ad operationem pertinet. Id etiam luculentiùs conftabit argumentis in hujus quæftionis decurfu expendendis.

Nec urget, quod pro fua opinione affert Durandus, Effectus proprios caufæ fecundæ vim ejus non excedere, proindeque ad illos fufficere; nec dici poffe, an Deus eâdem, vel diverfa actione eos cum creatura producat.

Ad 1. enim refpond. cum Sancto Thoma Quæft. 3. de Potentia, artic. 7. Caufam fecundam fufficere in ordine fuo, qui non excludit dependentiam ab alia fuperiori. Ad 2. verò refpond. ex eodem Sancto Thoma ibidem, caufam primam etiam eâdem operatione effectum attingere, qua attingitur à caufa fecunda, quatenus operatio caufæ fecundæ eft ab ea per virtutem Dei, ut operatio inftrumenti eft etiam à caufa principali. Nihil enim prohibet, quin una & eadem actio procedat à primo & fecundo agente, ut dicit 1.par. quæft.105. art.5. ad 2.

Conftat itaque, caufas fecundas egere influxu Dei, non folùm quo earum virtutes activas contulit & confervat, fed etiam quo & ipfe aliquid confert, dum actu agunt. Verùm cùm duobus modis intelligi poffit hic influxus: primò ex parte effectûs tantùm, per modum fimultaneæ & externæ cooperationis, ita ut Deus fimul cum caufa fecunda eundem effectum producat, nihil influendo in ipfam caufam; ut cum quis cum alio navem trahit, non aliquid focio confert, fed cum focio in navem agit: fecundò etiam ex parte caufæ, per modum prævii influxus in caufam fecundam, quo Deus eam ad agendum moveat, compleat, & applicet; ut cor cæteris membris vigorem prævium influit, quo ad fuas functiones excitantur & complentur: ingens eft controverfia, quonam ex his modis fe habeat divinus influxus.

Et quidem Veteribus omnibus folenne fuerat, ut hunc

influxum explicarent etiam per modum interioris virtutis, qua Deus occultâ potentiâ movet universam creaturam suam ad agendum, ut mox relatus Sanctus Augustinus loquitur; qua moventia secunda à primo movente mota cætera movent, ut loquitur Aristoteles; quæ recepta in causis secundis, juxta cujusque modum, eas complet, elevat, & applicat ad agendum, ut millies repetit S.Thomas.

At nupero seculo aliter visum Molinæ. Is in Libro, cui titulus est *Concordia*, & in Commentariis in quæstionem 14. primæ partis, artic. 3. disputat. 6. ingenuè fatetur, Sanctum Thomam sensisse, Deum movere & applicare causas secundas ad agendum, ut mox dixi; at id sibi non probari: quippe hunc motum & influxum Dei in causas secundas esse commentitium, nullâque ratione probari; atque adeo Deum non in causam, sed cum causa in ejus effectum influere per modum causæ partialis cooperando; ut equus equo currum trahenti, & nauta nautæ cimbam impellenti cooperatur. *Concursus Dei generalis*, inquit 1. part. quæst. 14. art, 3. Disput. 6. *non est influxus Dei in causam secundam, quasi illa priùs eo mota agat & producat effectum suum; sed immediatè cum causa in illius actionem & effectum*, Et in fine Disputationis, *Cùm dicimus, neque Deum per concursum universalem, neque causas secundas esse integras, sed partiales causas effectuum, intelligendum id est de partialitate causæ, ut vocant, non verò de partialitate effectûs. Totus quippe & à Deo est, & à causis secundis; sed neque à Deo, neque à causis secundis, ut à tota causa, sed ut à parte causæ, quæ simul exigit concursum & influxum alterius; non secus ac cùm duo trahunt navim, totus motus proficiscitur ab unoquoque eorum.*

Ex quo patet, juxta Molinæ, ac Sectatorum ejus sententiam, Deum non efficere, ut causæ secundæ agant, sed solùm agere, cùm illæ agunt. Atque ita, si res suis nominibus exprimantur, in ea opinione Deus agentium motor non est, sed cooperator; nec dux actionis, sed socius; nec prima agendi causa, sed agentium concausa; nec dat illis agere, sed solùm cum illis dat effectui esse; nec illis utitur, sed potiùs illa ipso: Non enim ea applicat, quod utentis est, sed ab iis applicatur. Unde cùm creatura rationalis eo indifferenti concursu Dei rectè potiùs, quàm malè utitur, & illum ad bonum

opus

opus applicat, non creatori tribuendum, sed creaturæ, ut etiam ipse Molina fatetur in suis Commenrariis ad primam partem, quæst. 19 art. 6. disput. 3. ubi concedit, ex sua doctrina *proficisci, ut virtutis actus, qui solo Dei generali concursu, & particulari arbitrii fit, non in Deum, sed in nos ipsos, tanquam in causam particularem, atque liberam ad illum determinantem referendus sit*. Itaque, quòd sumus, ac benè agere possumus, Deo quidem tribuendum; at quòd boni viri sumus, ac benè agimus, nobis adscribendum, ut Seneca & post eum Pelagius docuere. Atque vel hinc constat, in quæ præcipitia hic dicendi modus, qui primâ fronte plerisque adeo commodus videtur, tandem perducat.

Verùm hujus sententiæ Sectatores, cum Deo munus applicandi, ac determinandi creaturam in ordine Physico denegent, addunt tamen, id præstare, maximè in ordine gratiæ, per motiones morales, etiam prævias, tum exteriores, ut prædicationes, exempla bonorum, &c. tum interiores, ut sunt sanctæ cogitationes, inspirationes, illustrationes, &c. quibus allicit, ac excitat creaturam rationalem, quæ sola propriè hocce motionis genere capax est. At illud notandum, inde nihil speciale Deo tribui, cùm non modò boni Angeli, sed etiam ipsi dæmones hocce genere motionis moralis voluntatem movere possint.

Altiùs, ac digniùs de influxu divino Thomistæ sentiunt. Docent cum tota Antiquitate, ac primatibus Theologicis & Philosophis, Deum non modò cum causis agere, sed etiam, ut illæ agant influxu suo, efficere, eas ad agendum applicando; atque ita non modò cum illis, sed etiam per illas omnia efficere, ut integrè verum sit illud 1. Joan. nempe non modò sine ipso factum esse nihil, sed etiam per ipsum omnia facta esse. Quod sine dubio longè amplioris est virtutis. Sic enim Deus non causarum socius est, sed princeps & dominus, iis utens ad suæ providentiæ finem; ac verè primus motor, primaque causa, à qua non modò effectus, sed & causæ omnes dependent. Unde ut cor jure primi viventis membris omnibus, eorumque facultatibus vitæ vigorem & agendi efficaciam confert eo influxu, quo subtracto statim labascunt, & ad suas functiones torpent; sic Deus, ut primum agens toti naturæ, ac agentibus omnibus, eorumque virtutibus activis ultimam agendi actualitatem

influit, intimâ quadam, & ad omnem actionem, effectumque prævià vi, qua subtractâ virtutes omnes activæ languescerent; ut jure in sacris Ecclesiæ hymnis vocetur *Rerum tenax vigor*. Eo universali influxu vivificata omnia pro cujusque dispositione, ac conditione suas vires exserunt, ut supra relatus S. Augustinus expendit, Angeli jussa perficiunt, sidera circumeunt, vireta pullulant, animalia generant, &c. quatenus, ut ille ait, hæ causæ *provido motu administratæ*, Deo non solùm cum iis, sed etiam per eas agenti, ad finem divinæ providentiæ famulantur. Hinc quidquid boni est à causis secundis, Deo ut proprio authori jure tribuitur; si quid mali & defectûs, in ipsas refunditur, quòd ab ejus influxu ipsæ deficiant. Ut animæ organa sua vivificanti, quidquid rectè per ea fit, adscribitur; at si oculus caliget, si tibia curva claudicet, non animæ, sed organi vitium est.

Hinc influxum, quatenus causas secundas ad agendum movet, complet, & applicat, Thomistæ *Præmotionem Physicam* vocant, voce quoad usum aliquatenus novâ, quo ad sensum vetustissimâ. *Motionem* quidem, quia eo veluti impulsu cuncta ad agendum promoventur. *Præviam* verò, quia omnem creati agentis actionem naturâ & causalitate præcedit. *Physicam* demum, ut eam quatenus agentia libera afficit, à motione morali distinguant. Non enim in objecti propositione sita est, sed in activa causarum applicatione. Solet etiam dici *Prædeterminatio Physica*, quòd ad agendum determinet & applicet.

Sunt tamen, qui præmotionem illam Physicam admittunt quidem, authoritatum & rationum pondere convicti; at eam nolint esse prædeterminationem, quòd, inquiunt, ad agendum hunc potiùs, quàm alium actum hæc generalis motio non determinet. Verùm hi frustra de voce litigant. Nam si hæc motio generalis sit, nulla vis creata eam subterfugiet, sed ad omnia omnino pari jure se se extendet. Cùm itaque causa secunda suâ virtute se determinat, id sanè non præstabit, nisi eâ universali & omnia pervadenti motione applicata; sicque ea motio determinativa rectè dicetur, quòd per eam fiat, ut ipsa causa se determinet.

Nec refert, quod ajunt, potiùs hanc motionem determinari per causas secundas, ut non semel docet Sanctus Thomas. Dicendum enim, ut etiam ipse se explicat, determinari passivè, ut à subjecto recipiente, quatenus

tenus in unoquoque agente recipitur, & operatur juxta modum ejus. Deus enim unumquodque movet & perficit juxta propriam dispositionem. Non verò activè, ita ut actione sua causa secunda divinam motionem applicet ad hunc potiùs, quàm ad illum effectum. Nam cùm per eam causa quęvis suam omnem habeat efficaciam, palàm est, in eam nullam exercere efficientiam; atque ita activè omnes causas determinat divina motio, eas à potentia ad ultimam agendi actualitatem transferendo; ipsa verò sic à nulla determinatur. Quippe ipsa est ultima actualitas in linea operandi; quę à nulla formaliter & activè determinatur, sed solùm passivè, ut à subjecto recipiente, quatenus quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur. Hęc aperta mens S. Thomę. Hæc omnium verè Thomistarum doctrina, ex ipsa notione hujus motionis clarè sequens. Unde vel omnino negandum cum Molina, causas secundas moveri à Deo; vel admittendum, etiam prædeterminari, eo, quo diximus, sensu. Porrò sub ea, & per eam causa libera seipsam determinat, at non ipsam. Verùm hęc posteriùs. Itaque hæc motio etiam determinatio, imò *prædeterminatio* jure dici potest.

ARTICULUS SECUNDUS.

Quid sit concursus simultaneus. Quid præmotio physica. Quid motio moralis.

FRequens est horum vocabulorum usus in hac quęstione. Unde ne eorum ignorantia tenebras quęstioni offundat, & Andabatarum more quasi clausis oculis de ignotis pugnemus, statim in ipso limine constituendum est, quid hęc vocabula significent.

Concursus simultaneus, ut ab iis, qui eum solùm admittunt explicatur, est influxus, per quem Deus causis secundis cooperatur, in quantum cum illis eundem effectum producit, illudque idem, quod creatura producit tanquam causa inferior ac limitatior, ipse quoque attingit & producit, tanquam causa superior & univer-

 salior.

salior. Unde concursus ille non movet, nec applica. trinsecè causam creatam; imò non recipitur in illa, tantùm in effectu, ideoque per illum Deus nihil intrinsecè ponit in agentibus creatis, nec propriè facit, ut faciant, sed facit, cum faciunt. Est prçterea talis concursus de se insufficiens, & indifferens ad producendum, vel non producendum effectum, & ad istud potiùs, quàm aliud ponendum; ideoque ut efficax sit, & hunc potiùs, quàm alium effectum producat, expectat creaturç cooperationem; cui etiam sic se attemperat & accommodat, ut cum igne ignem, cum planta plantam, cum volente volitionem, cum nolente nolitionem, cum alio aliud efficiat. Unde ex eo ratio reddi non potest, nec cur creatura agat potiùs, quàm non agat, nec cur istud potiùs, quàm aliud efficiat.

Prçmotio physica est influxus causæ primç receptus, non quidem immediatè in effectibus, sed in causis secundis, quo Deus ipsis actualem efficacitatem inspirat, quo eas movet & applicat, non solùm objectivè, ac moraliter, alliciendo & suadendo, sed etiam physicè & activè, interius inclinando, applicando, determinando, ac ultimam illam activitatem, ad quam statim sequitur actio, influendo; & ideo dicitur *Motio Physica*. Sed quia motio, & applicatio virtutis activæ ad agendum est prius natura, quàm ipsa actio, sicut omnis via est prior suo termino, & omnis causa suo effectu, ideo motio illa dicitur *pravia motio*, seu *pramotio*, quam ritè comparaveris illi impulsui, quo voluntas movet potentias sibi subditas, quo anima vivificat organa vitalia, quo cœlum & sidera movent arbores ad fructificandum, quo manus movet baculum, & artifex securim, licèt ista omnia exempla non ex omni parte quadrent. Unde per illum influxum Deus activè & propriè facit, ut creatura faciat, redditque illam à se dependentem, non ut concausam concausç, sed ut secundum agens primo agenti, & ut causam subditam, ac inferiorem superiori, à qua completur & applicatur, cui proinde non solùm effectum suum debet, sed etiam propriam in productione effectûs cooperationem.

Motio tandem moralis est invitatio quçdam objectiva nihil imprimens voluntati, sed solùm eam metaphoricè movens & trahens per modum allicientis suadendo, illustrando, deprecando, comminando, præcipiendo,

do, consulendo, &c. quomodo ait Poeta,

trahit sua quemque voluptas.

& alius, *Corrumpunt bonos mores colloquia prava.* Unde solæ creaturæ cognitione præditæ sunt capaces illius motionis; nec enim ignis, v. g. vel arbor minis, aut precibus, aut blanditiis moveri possunt, ut patet; cum tamen ista moveant hominem. Immò aliquando bruta animalia istis movetur, in quantum cognitione aliqua prædita sunt.

Ex his habes definitiones & discrimina triplicis illius motionis. Definitiones quidem. Nam motio moralis est, Propositio objecti ad agendum invitantis, sive talis propositio interiùs fiat illustrando, sive exteriùs sensibilia objecta, quibus voluntas sollicitari nata est, offerendo Concursus simultaneus est influxus, quo Deus agit, non in causam secundam, ut agat, sed in effectum simul cum causa secunda, eum scilicet attingendo sub altioribus & universalioribus formalitatibus, dum creatura illum sub limitatioribus attingit. Præmotio autem physica est influxus, quo Deus præviè, activè & intrinsecè applicat causam secundam ad agendum.

Discrimina verò. Nam motio moralis solùm invitat ad agendum; physica verò intrinsecè & activè applicat ad agendum. Concursus autem simultaneus creaturæ agenti cooperatur. Prima movet solùm objectivè, per modum finis alliciendo. Secunda movet effectivè, per modum agentis applicando. Concursus verò simultaneus nullatenus movet causam, sed se habet solùm, per modum concausæ cooperando & adjuvando. Movere moraliter possunt omnes creaturæ, præcipuè verò Angeli boni bona inspirando, Angeli mali tentando, Homines persuadendo. Movere physicè, præcipuè voluntatem, soli Deo proprium est, qui solus omnes virtutes activas in manu sua habet, voluntatique illabitur, ac præest tanquam ejus author, conservator, ac moderator. Concurrere verò simultaneè, etsi speciali modo conveniat Deo, attamen & suo modo creaturis potest competere.

Res omnis sensibili exemplo declarari potest. Pictor dum præcipit discipulo, ut pingat, est motio moralis. Si apprehensam ejus manum simul cum penicillo moveat & applicet ad pingendum, est motio prævia physica. Si demum ipsis cooperando difficiliora tabellæ lineamenta

debet ea omnia, ad quæ per præcedentem cognitionem & affectionem determinata fuit; aut quæ ad eam pertinent, ut ordinem universi, cujus pars est; aut quæ specialiter ad illum novum statum spectant, ut angelos, cum quibus conversari debet. Illa verò, quæ in hoc seculo geruntur, ampliùs ad eam non pertinent, quia jam est extra hoc seculum. Attamen Angelis ea, quæ fiunt in hoc mundo, representantur in eorum speciebus, quia naturaliter sunt ministri divinæ providentiæ: itaque hæc pertinent ad eorum ministerium.

Quæres, an Anima separata possit movere corpora.

Resp. Animam separatam habere quidem vim aliquam movendi corpus. Hæc enim omni spirituali naturæ cognata est. Hæc tamen virtus naturaliter determinatur ad proprium corpus, quod est proprium ejus mobile, ut inquit S. Thomas. Unde non habet naturalem habitudinem ad alia corpora; & sic anima separata non videtur naturaliter ea posse movere, ut possunt angeli, quorum vis motiva non est sic determinata ad aliquod corpus, sed omnibus eminet. Attamen nihil vetat, ut ordinatione divinâ ulterius extendatur hæc vis motiva animæ. Ut videmus, alias animæ potentias extendi divinitus ultra connaturalem sphæram, ut intellectus ad videndum Deum. Unde concessione Divinâ fieri potest, ut anima separata quodcumque corpus moveat. Ac eo pacto legimus in historiis, Animas Sanctorum apparuisse in assumptis corporibus, opem tulisse hominibus, & alia ejusmodi perfecisse cum motu locali corporum. Quamquam dici potest, hæc facta ab Angelis earum nomine; attamen non repugnat & ab ipsis animabus esse facta.

QUÆSTIO TERTIA

De Influxu Dei in causas secundas.

CUM de Deo Creatore, ac nobilioribus creaturis dictum sit, nunc agendum de Divino influxu in res jam creatas. Duplex distingui potest. Nam alius respicit *esse*, diciturque *Conservatio*; alius *operari*, qui variis nomi-

nibus

nibus exprimi solet, prout variè sumitur, ac in genere dici potest influxus causæ primæ in secundam. Priori influxu creatura dependet à Deo, ut ens secundum à primo ente; posteriori, ut causa secunda à causa prima. Per primum habet creatura, ut actu sit; per secundum, ut actu operetur. De conservatione vix ulla est quæstio. Constat enim & concedunt omnes, creaturas, ut sint & in *esse* persistant, egere continuo influxu Dei, quo subtracto in pristinum nihilum statim collaberentur. At circa modum, quo Deus influit ad actiones & effectus causarum secundarum gravissimæ ac celeberrimæ, his præcipuè temporibus, excitatæ sunt controversiæ. Porrò cùm causa secunda, libera, de qua præcipuè hic agi solet, duobus modis spectari possit, in ordine scilicet purè naturali, tum verò in ordine gratiæ; atque in utroque statu egeat influxu Dei, ut agat, eo posteriori modo quæstio ad Theologos spectat; at priori modo ad Philosophos. Ut rem tanti momenti accuratiùs expendamus, eam octo articulis ita complectemur, ut nos quantum fieri poterit, intra proprias, id est naturalis ordinis, metas contineamus, iis, quæ ordinem gratiæ spectant, ad Theologos remissis. In 1. quæstionis statum, ac varias opiniones referemus. In 2. Terminos, qui in hac quæstione in usu sunt, explicabimus. In 3. Inquiremus, an possibile sit, Deum ita influere in causas secundas, ut eas ad agendum prævià motione applicet. In 4. An re ipsâ sic præmoveat. In 5. An & quomodo Deus voluntatem moveat ad actum peccati. In 6. Naturam & vim divinæ motionis explicabimus. In 7. Solvemus objectiones, quæ adversùs eam fieri possunt. In 8. Concordiam efficaciæ divinæ illius motionis cum libertate explicabimus, ac ea in re Thomistarum sententiam ab Hæreticis omnium remotissimam esse ostendemus.

AR-

ARTICULUS PRIMUS.

Aperitur quaestionis status, ac varia de Influxu divino sententia referuntur.

CAusas secundas ad agendum egere divino influxu vel ipsi primae notae Gentiles Philosophi agnovere, apud quos tritum fuit, *Secunda moventia non movere nisi mota à primo*; *Causas secundas non agere nisi in virtute primae*, &c. Scriptura sacra id apertè docet, cùm passim Deo ut causae primae tribuit effectus naturae, ac voluntatis. Job. 10 *Manus tuae, Domine, fecerunt me & plasmaverunt me*. Isaiae 26 *Omnia opera nostra operatus es nobis, Domine*. Et ipse Deus Ezech. 36. *Faciam, ut in praeceptis meis ambuletis*. 1. ad Corinth. 12. *Omnia Deus operatur in omnibus*. Ad Philipp 2. *Operatur in nobis velle & perficere*. Joan. 1. *Omnia per ipsum facta sunt, & sine ipso factum est nihil*, &c.

Durandus in 2. Dist. 1. quaest. 5. censet, hunc Dei in causas secundas influxum non alium esse praeter eum, quo Deus res omnes creavit, eisque vim agendi contulit, ac continuò conservat.

Verùm ab omnibus rejicitur & meritò. Nam haec opinio Scripturae testimoniis adversatur, ut etiam expendit S. Augustinus lib. 5 de Genesi ad litteram, cap. 20. *Sunt, qui arbitrantur*, inquit, *tantummodo mundum ipsum factum à Deo, caetera jam fieri ab ipso mundo, sicut ille ordinavit & jussit, Deum autem ipsum nihil operari*, ac deinde allatis adversùs eam opinionem variis Scripturae testimoniis concludit: *Movet itaque Deus occultâ potentiâ universam creaturam suam, eoque motu illa versata, dum Angeli jussa perficiunt, dum circumeunt sidera, dum alternantur venti, dum vireta pullulant*, &c. *explicat secula, quae in suos cursus non explicarentur, si ea ille, qua condidit, provido motu administrare cessaret*.

Repugnat etiam rationi. Nam Deus, ut est primum ens, ita & prima causa: unde ut ens creatum pendet ab eo in essendo, ita & causa creata in operando. Operari enim sequitur *esse*, ac illi commensuratur. Unde Apostolus ut rem notam in Areopago Athe-

Athenienſi ſtatuit, Deum non ſolùm *eſſe*, ſed & alia omnia omnibus dare, quod verum non foret, ſi ſolùm daret *eſſe*, non verò actu *operari*. *Ipſe*, inquit, *dat omnibus vitam*, & *inſpirationem*, & *omnia*. Ac rurſus, *In ipſo enim vivimus*, *movemur*, & *ſumus*; non utique ut in loco ambiente, ſed ut in cauſa ſuo influxu in nobis operante non ſolùm *eſſe*, ſed & *vivere*, ac *moveri*, quod ad operationem pertinet. Id etiam luculentiùs conſtabit argumentis in hujus quæſtionis decurſu expendendis.

Nec urget, quod pro ſua opinione affert Durandus, Effectus proprios cauſæ ſecundæ vim ejus non excedere, proindeque ad illos ſufficere; nec dici poſſe, an Deus eâdem, vel diverſa actione eos cum creatura producat.

Ad 1. enim reſpond. cum Sancto Thoma Quæſt. 3. de Potentia, artic. 7. Cauſam ſecundam ſufficere in ordine ſuo, qui non excludit dependentiam ab alia ſuperiori. Ad 2. verò reſpond. ex eodem Sancto Thoma ibidem, cauſam primam etiam eâdem operatione effectum attingere, qua attingitur à cauſa ſecunda, quatenus operatio cauſæ ſecundæ eſt ab ea per virtutem Dei, ut operatio inſtrumenti eſt etiam à cauſa principali. Nihil enim prohibet, quin una & eadem actio procedat à primo & ſecundo agente, ut dicit 1. par. quæſt. 105. art. 5. ad 2.

Conſtat itaque, cauſas ſecundas egere influxu Dei, non ſolùm quo earum virtutes activas contulit & conſervat, ſed etiam quo & ipſe aliquid confert, dum actu agunt. Verùm cùm duobus modis intelligi poſſit hic influxus: primò ex parte effectûs tantùm, per modum ſimultaneæ & externæ cooperationis, ita ut Deus ſimul cum cauſa ſecunda eundem effectum producat, nihil influendo in ipſam cauſam; ut cum quis cum alio navem trahit, non aliquid ſocio confert, ſed cum ſocio in navem agit: ſecundò etiam ex parte cauſæ, per modum prævii influxus in cauſam ſecundam, quo Deus eam ad agendum moveat, compleat, & applicet; ut cor cæteris membris vigorem prævium influit, quo ad ſuas functiones excitantur & complentur: ingens eſt controverſia, quonam ex his modis ſe habeat divinus influxus.

Et quidem Veteribus omnibus ſolenne fuerat, ut hunc in-

influxum explicarent etiam per modum interioris virtutis, qua Deus occultâ potentiâ movet universam creaturam suam ad agendum, ut mox relatus Sanctus Augustinus loquitur; qua moventia secunda à primo movente mota cætera movent, ut loquitur Aristoteles; quæ recepta in causis secundis, juxta cujusque modum, eas complet, elevat, & applicat ad agendum, ut millies repetit S.Thomas.

At nupero seculo aliter visum Molinæ. Is in Libro, cui titulus est *Concordia*, & in Commentariis in quæstionem 14. primæ partis, artic. 3. disputat. 6. ingenuè fatetur, Sanctum Thomam sensisse, Deum movere & applicare causas secundas ad agendum, ut mox dixi; at id sibi non probari: quippe hunc motum & influxum Dei in causas secundas esse commentitium, nullâque ratione probari; atque adeo Deum non in causam, sed cum causa in ejus effectum influere per modum causæ partialis cooperando; ut equus equo currum trahenti, & nauta nautæ cimbam impellenti cooperatur. *Concursus Dei generalis*, inquit 1. part. quæst. 14. art. 3. Disput. 6. *non est influxus Dei in causam secundam, quasi illa priùs eo mota agat & producat effectum suum; sed immediatè cum causa in illius actionem & effectum*. Et in fine Disputationis, *Cùm dicimus, neque Deum per concursum universalem, neque causas secundas esse integras, sed partiales causas effectuum, intelligendum id est de partialitate causæ, ut vocant, non verò de partialitate effectûs. Totus quippe & à Deo est, & à causis secundis; sed neque à Deo, neque à causis secundis, ut à tota causa, sed ut à parte causæ, quæ simul exigit concursum & influxum alterius; non secus ac cùm duo trahunt navim, totus motus proficiscitur ab unoquoque eorum*.

Ex quo patet, juxta Molinæ, ac Sectatorum ejus sententiam, Deum non efficere, ut causæ secundæ agant, sed solùm agere, cùm illæ agunt. Atque ita, si res suis nominibus exprimantur, in ea opinione Deus agentium motor non est, sed cooperator; nec dux actionis, sed socius; nec prima agendi causa, sed agentium concausa; nec dat illis agere, sed solùm cum illis dat effectui esse; nec illis utitur, sed potiùs illa ipso: Non enim eâ applicat, quod utentis est, sed ab iis applicatur. Unde cùm creatura rationalis eo indifferenti concursu Dei rectè potiùs, quàm malè utitur, & illum ad bonum

opus

opus applicat, non creatori tribuendum, sed creaturæ, ut etiam ipse Molina fatetur in suis Commentariis ad primam partem, quæst. 19 art. 6. disput. 3. ubi concedit, ex sua doctrina *proficisci, ut virtutis actus, qui solo Dei generali concursu, & particulari arbitrii fit, non in Deum, sed in nos ipsos, tanquam in causam particularem, atque liberam ad illum determinantem referendus sit*. Itaque, quòd sumus, ac benè agere possumus, Deo quidem tribuendum; at quòd boni viri sumus, ac benè agimus, nobis adscribendum, ut Seneca & post eum Pelagius docuere. Atque vel hinc constat, in quæ præcipitia hic dicendi modus, qui primâ fronte plerisque adeo commodus videtur, tandem perducat.

Verùm hujus sententiæ Sectatores, cum Deo munus applicandi, ac determinandi creaturam in ordine Physico denegent, addunt tamen, id præstare, maximè in ordine gratiæ, per motiones morales, etiam prævias, tum exteriores, ut prædicationes, exempla bonorum, &c. tum interiores, ut sunt sanctæ cogitationes, inspirationes, illustrationes, &c. quibus allicit, ac excitat creaturam rationalem, quæ sola propriè hocce motionis genere capax est. At illud notandum, inde nihil speciale Deo tribui, cùm non modò boni Angeli, sed etiam ipsi dæmones hocce genere motionis moralis voluntatem movere possint.

Altiùs, ac digniùs de influxu divino Thomistæ sentiunt. Docent cum tota Antiquitate, ac primatibus Theologicis & Philosophis, Deum non modò cum causis agere, sed etiam, ut illæ agant influxu suo, efficere, eas ad agendum applicando; atque ita non modò cum illis, sed etiam per illas omnia efficere, ut integrè verum sit illud 1. Joan. nempe non modò sine Ipso factum esse nihil, sed etiam per ipsum omnia facta esse. Quod sine dubio longè amplioris est virtutis. Sic enim Deus non causarum socius est, sed princeps & dominus, iis utens ad suæ providentiæ finem; ac verè primus motor, primaque causa, à qua non modò effectus, sed & causæ omnes dependent. Unde ut cor jure primi viventis membris omnibus, eorumque facultatibus vitæ vigorem & agendi efficaciam confert eo influxu, quo subtracto statim labascunt, & ad suas functiones torpent; sic Deus, ut primum agens toti naturæ, ac agentibus omnibus, eorumque virtutibus activis ultimam agendi actualitatem

influit, intimâ quadam, & ad omnem actionem, effectumque prævîâ vi, qua subtractâ virtutes omnes activæ languescerent, ut jure in sacris Ecclesiæ hymnis vocetur *Rerum tenax vigor*. Eo universali influxu vivificata omnia pro cujusque dispositione, ac conditione suas vires exserunt, ut supra relatus S. Augustinus expendit, Angeli jussa perficiunt, sidera circumeunt, vireta pullulant, animalia generant, &c. quatenus, ut ille ait, hæ causæ *provido motu administratæ*, Deo non solùm cum iis, sed etiam per eas agenti, ad finem divinæ providentiæ famulantur. Hinc quidquid boni est à causis secundis, Deo ut proprio authori jure tribuitur; si quid mali & defectûs, in ipsas refunditur, quòd ab ejus influxu ipsæ deficiant. Ut animæ organa sua vivificanti, quidquid rectè per ea fit, adscribitur; at si oculus caliget, si tibia curva claudicet, non animæ, sed organi vitium est.

Hinc influxum, quatenus causas secundas ad agendum movet, complet, & applicat, Thomistæ *Præmotionem Physicam* vocant, voce quoad usum aliquatenus novâ, quo ad sensum vetustissimâ. *Motionem* quidem, quia eo veluti impulsu cuncta ad agendum promoventur. *Præviam* verò, quia omnem creati agentis actionem naturâ & causalitate præcedit. *Physicam* demum, ut eam quatenus agentia libera afficit, à motione morali distinguant. Non enim in objecti propositione sita est, sed in activa causarum applicatione. Solet etiam dici *Prædeterminatio Physica*, quòd ad agendum determinet & applicet.

Sunt tamen, qui præmotionem illam Physicam admittunt quidem, authoritatum & rationum pondere convicti; at eam nolint esse prædeterminationem, quòd, inquiunt, ad agendum hunc potiùs, quàm alium actum hæc generalis motio non determinet. Verùm hi frustra de voce litigant. Nam si hæc motio generalis sit, nulla vis creata eam subterfugiet, sed ad omnia omnino pari jure se se extendet. Cùm itaque causa secunda suâ virtute se determinat, id sanè non præstabit, nisi eâ universali & omnia pervadenti motione applicata; sicque ea motio determinativa rectè dicetur, quòd per eam fiat, ut ipsa causa se determinet.

Nec refert, quod ajunt, potiùs hanc motionem determinari per causas secundas, ut non semel docet Sanctus Thomas. Dicendum enim, ut etiam ipse se explicat, determinari passivè, ut à subjecto recipiente, qua-

tenus

tenus in unoquoque agente recipitur, & operatur juxta modum ejus. Deus enim unumquodque movet & perficit juxta propriam dispositionem. Non verò activè, ita ut actione sua causa secunda divinam motionem applicet ad hunc potiùs, quàm ad illum effectum. Nam cùm per eam causa quævis suam omnem habeat efficaciam, palàm est, in eam nullam exercere efficientiam; atque ita activè omnes causas determinat divina motio, eas à potentia ad ultimam agendi actualitatem transferendo; ipsa verò sic à nulla determinatur. Quippe ipsa est ultima actualitas in linea operandi; quę à nulla formaliter & activè determinatur, sed solùm passivè, ut à subjecto recipiente, quatenus quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur. Hęc aperta mens S. Thomę. Hæc omnium verè Thomistarum doctrina, ex ipsa notione hujus motionis clarè sequens. Unde vel omnino negandum cum Molina, causas secundas moveri à Deo; vel admittendum, etiam prædeterminari, eo, quo diximus, sensu. Porrò sub ea, & per eam causa libera seipsam determinat, at non ipsam. Verùm hęc posteriùs. Itaque hæc motio etiam determinatio, imò *prædeterminatio* jure dici potest.

ARTICULUS SECUNDUS.

Quid sit concursus simultaneus. Quid præmotio physica. Quid motio moralis.

FRequens est horum vocabulorum usus in hac quęstione. Unde ne eorum ignorantia tenebras quęstioni offundat, & Andabatarum more quasi clausis oculis de ignotis pugnemus, statim in ipso limine constituendum est, quid hęc vocabula significent.

Concursus simultaneus, ut ab iis, qui eum solùm admittunt explicatur, est influxus, per quem Deus causis secundis cooperatur, in quantum cum illis eundem effectum producit, illudque idem, quod creatura producit tanquam causa inferior ac limitatior, ipse quoque attingit & producit, tanquam causa superior & univer-

fallor. Unde concursus ille non movet, nec applicat intrinsecè causam creatam; imò non recipitur in illa, sed tantùm in effectu, ideoque per illum Deus nihil intrinsecè ponit in agentibus creatis, nec propriè facit, ut faciant, sed facit, cum faciunt. Est preterea talis concursus de se insufficiens, & indifferens ad producendum, vel non producendum effectum, & ad istud potiùs, quàm aliud ponendum; ideoque ut efficax sit, & hunc potiùs, quàm alium effectum producat, expectat creaturę cooperationem; cui etiam sic se attemperat & accommodat, ut cum igne ignem, cum planta plantam, cum volente volitionem, cum nolente nolitionem, cum alio aliud efficiat. Unde ex eo ratio reddi non potest, nec cur creatura agat potiùs, quàm non agat, nec cur istud potiùs, quàm aliud efficiat.

Prẹmotio physica est influxus causæ primę receptus, non quidem immediatè in effectibus, sed in causis secundis, quo Deus ipsis actualem efficacitatem inspirat, quo eas movet & applicat, non solùm objectivè, ac moraliter, alliciendo & suadendo, sed etiam physicè & activè, interius inclinando, applicando, determinando, ac ultimam illam activitatem, ad quam statim sequitur actio, influendo; & ideo dicitur *Motio Physica*. Sed quia motio, & applicatio virtutis activæ ad agendum est prius natura, quàm ipsa actio, sicut omnis via est prior suo termino, & omnis causa suo effectu, ideo motio illa dicitur *pravia motio*, seu *pramotio*, quam ritè comparaveris illi impulsui, quo voluntas movet potentias sibi subditas, quo anima vivificat organa vitalia, quo cœlum & sidera movent arbores ad fructificandum, quo manus movet baculum, & artifex securim, licèt ista omnia exempla non ex omni parte quadrent. Unde per illùm influxum Deus activè & propriè facit, ut creatura faciat, redditque illam à se dependentem, non ut concausam concausę, sed ut secundum agens primo agenti, & ut causam subditam, ac inferiorem superiori, à qua completur & applicatur, cui proinde non solùm effectum suum debet, sed etiam propriam in productione effectûs cooperationem.

Motio tandem moralis est invitatio quędam objectiva nihil imprimens voluntati, sed solùm eam metaphoricè movens & trahens per modum allicientis suadendo, illustrando, deprecando, comminando, pręcipiendo,

do, consulendo, &c. quomodo ait Poeta,

trahit sua quemque voluptas.

& alius, *Corrumpunt bonos mores colloquia prava.* Unde solæ creaturæ cognitione præditæ sunt capaces illius motionis; nec enim ignis, v. g. vel arbor minis, aut precibus, aut blanditiis moveri possunt, ut patet; cum tamen ista moveant hominem. Immò aliquando bruta animalia istis movetur, in quantum cognitione aliqua prædita sunt.

Ex his habes definitiones & discrimina triplicis illius motionis. Definitiones quidem. Nam motio moralis est, Propositio objecti ad agendum invitantis, sive talis propositio interiùs fiat illustrando, sive exteriùs sensibilia objecta, quibus voluntas sollicitari nata est, offerendo Concursus simultaneus est influxus, quo Deus agit, non in causam secundam, ut agat, sed in effectum simul cum causa secunda, eum scilicet attingendo sub altioribus & universalioribus formalitatibus, dum creatura illum sub limitatioribus attingit. Præmotio autem physica est influxus, quo Deus præviè, activè & intrinsecè applicat causam secundam ad agendum.

Discrimina verò. Nam motio moralis solùm invitat ad agendum; physica verò intrinsecè & activè applicat ad agendum. Concursus autem simultaneus creaturæ agenti cooperatur. Prima movet solùm objectivè, per modum finis alliciendo. Secunda movet effectivè, per modum agentis applicando. Concursus verò simultaneus nullatenus movet causam, sed se habet solùm, per modum concausæ cooperando & adjuvando. Movere moraliter possunt omnes creaturæ, præcipuè verò Angeli boni bona inspirando, Angeli mali tentando, Homines persuadendo. Movere physicè, præcipuè voluntatem, soli Deo proprium est, qui solus omnes virtutes activas in manu sua habet, voluntatique illabitur, ac præest tanquam ejus author, conservator, ac moderator. Concurrere verò simultaneè, etsi speciali modo conveniat Deo, attamen & suo modo creaturis potest competere.

Res omnis sensibili exemplo declarari potest. Pictor dum præcipit discipulo, ut pingat, est motio moralis. Si apprehensam ejus manum simul cum penicillo moveat & applicet ad pingendum, est motio prævia physica. Si demum ipsis cooperando difficiliora tabellæ linea-

menta perficiat simul cum discipulus faciliora expedit, erit concursus simultaneus. Ita quoque Deus dum bonum praecipit, suadet, consulit voluntati, eamque praemiis, & poenis excitat ad agendum, sive per suos praedicatores, sive per pias lectiones, seu per interiores illustrationes, est motio moralis. Dum voluntatem interiùs & activè applicat, movet, & inclinat ad amplectendum bonum, est motio physica. Dum nobis agentibus cooperatur, altiores formalitates operis attingendo, est concursus simultaneus.

Verùm circa duo postrema, concursum scilicet simultaneum, & praemotionem physicam, quaeri potest primò an non semel admissâ praemotione superfluat concursus simultaneus, proindeque illi, qui tenent praemotionem physicam, negare debeant dari concursum simultaneum ab ea distinctum, utpote inutilem.

Respond. Concursum simultaneum probè explicatum debere ab omnibus admitti, etiam ab iis, qui praeterea ponunt praemotionem physicam. Ratio est, quia non solùm causae secundae dependent à Deo, ut primo motore & applicatore omnium virtutum activarum, sed enim quaecunque in rerum natura fiunt, ab eo immediatè attinguntur, ut à prima causa, quae tamen non excludit causalitatem agentium creatorum. Unde non solùm admitti debet divinus quidam influxus in causas secundas, quo ad agendum in ordine suo moveantur, ac applicentur: quique est ipsissima praemotio, sed praeterea necessarius est alius, quo Deus tanquam prima causa immediatè influat in effectum, ipsum attingendo sub altiori quadam formalitate soli primae causae correspondenti, dum agens creatum illum attingit sub inferiori formalitate sibi propria; & hic influxus est concursus simultaneus. Quamquam autem hi duo influxus communiter comprehendi soleant ab Authoribus, praecipuè antiquis, sub communi vocabulo *Divini influxûs*, attamen re ipsâ distincti sunt, ac diversi; quia praevius recipitur in causa secunda, quam applicat ad agendum; simultaneus verò in effectu, quem producit, saltem eo modo, quo recipi dicitur. Primus cessat cessante causalitate agentis creati; secundus perseverat, quandiu manet effectus productus: ut in productione rei habet munus influxûs effectivi, sic est in *esse* perseverante habet munus influxûs conservativi. Primus nihil de effe-

ctu

ctu attingit, quod & agens creatum non attingat, quia eatenus effectum attingit, quatenus causam secundam ad illum attingendum complet, & applicat. At verò secundus quasdam formalitates in effectu attingit, quæ à causa creata non attinguntur, quales sunt eæ, quæ primæ causæ ita singulariter respondent, ut ab inferioribus nequeant respici. Ejusmodi est in primis materia prima in rebus corporeis, quæ à solo Deo immediatè creatur, & licèt deinceps conservetur eâdem actione, qua & composita genita ex illa, attamen non conservatur per illam actionem, ut procedentem ex influxu causarum secundarum, sed ut procedentem ex concursu Dei, qui est proprius author, ac conservator materiæ; & præterea *esse* absolutè, ac simpliciter sumptum in omnibus rebus est immediatè à divino concursu. Ut enim profundè advertit D. Thomas 1. part. quæst. 45. art. 5. ad 1. & 3. cont. Gent. cap. 66. causæ creatæ non producunt *esse* absolutè, sed solùm ipsum applicant ad hoc subjectum. Unde *esse* rerum, ut productum absolutè, soli virtuti divinæ correspondet; ut verò eductum de tali subjecto, correspondent virtuti agentium creatorum, à Deo tamen motorum. Et ideo solus Deus est immediata causa, cur res sint; agentia verò creata sunt causæ, cur res ab ipsis productæ taliter *esse* participent. Unde annotante eodem S. Doctore, præsupponunt semper subjectum capax tali, & tali modo participandi *esse*, de quo possint illud educere.

Dixi autem expressè in responsione, *concursum simultaneum probè explicatum ab omnibus admitti debere*, quia ut à Molina, ejusque Asseclis explicari solet, ita ut scilicet sit quidam influxus partialis, insufficiens, & quodammodo dependens à creatura; non solùm non est necessarius, sed etiam indignus, qui primæ causæ adscribatur. Et quidem partialis esse non potest; nam oportet, Deum in ratione primæ causæ, ac eo in ordine totum effectum attingere, cùm nihil in eo sit, quod ejus causalitatem subterfugere possit: unde influxus ille, quo effectum attingit, est totalis in suo ordine, proindeque, ut ait D. Thomas 3. contra Gentes, cap. 70. *Non sic idem effectus causæ naturali & divinæ virtuti attribuitur, quasi partim à Deo, partim ab agente naturali fiat, sed totus est ab utroque secundùm alium & alium modum.* Unde Opusc. 2. cap. 23. rejicit expressè exemplum Mo-

lineæ comparantis concursum Dei, & creaturæ duobus portantibus idem pondus, vel trahentibus eandem navim, ut videas, Adversarios longissimè hac in re à D. Thomæ mente aberrare. Concursus præterea Dei nequaquam dicendus est dependere à creatura, cui cooperatur, tum quia contra ordinem est, ut superior quatenus superior dependeat ab inferiori: concursus autem ille est Dei agentis ad modum causæ superioris. Tum etiam quia, ut ait S. Thomas 3. contra Gentes, cap. 70. licèt influxus Dei non producat effectum sine causa secunda, attamen hoc ipsum non est ex insufficientia & indigentia, sed ex abundantia & redundantia ipsius in creaturam, à qua participatur ejus virtus: Ergo ex hoc non dependet à creatura, sed solùm eam à se dependentem constituit.

Verùm rogabis secundò, Qua ratione fieri possit, ut effectus, qui est totaliter à Deo, sit etiam à creatura: & quomodo si influxus Dei sufficit ad productionem effectûs, cooperatio creaturæ non sit superflua?

Respond. Ex D. Thoma mox relato, quia alio & alio modo respicitur à Deo, & à creatura: à creatura quidem, ut ab agente proprio, & sub ratione particulari talis entis; à Deo verò, ut à causa universalissima rerum, & sub ratione entis, absolutè, ac simpliciter. Unde sub diversa ratione attribuitur causæ primæ & secundæ. Nam causalitas unius ordinis non impedit, nec excludit causalitatem alterius, quamvis sit totalis in suo ordine. Id totum exemplo sensibili declarari potest in tecto domûs, quod portatur, & à parietibus tanquam à proprio, ac particulari suo fulcimento, & præterea à tellure, tanquam generali omnium corporum basi, ita ut quodlibet ex illis duobus sit totalis ratio in suo ordine. Quemadmodum ergo terra, licèt sit sufficiens, & totalis omnium gravium basis, eaque proinde substineat, non impedit tamen, quin supra ipsam unum corpus aliud substineat, sed potiùs cum eo concurrit ad talem substentationem: ita Deus, licèt sit sufficiens & totalis causa totius entis, proindeque totum ens ex se profundat, attamen non impedit, quin in entibus à se productis unum dependeat ab alio, tanquam à causa proxima, sed potiùs id ipsum facit, concurrendo utroque præfato modo cum propriis, ac secundis causis ad productionem effectuum.

AR-

ARTICULUS TERTIUS,

Possitne Deus de potentia absoluta causas secundas tum liberas, tum necessarias, physicè præmovere, & applicare ad agendum.

PRoposito difficultatis statu, explicatisque terminis, ut gradatim accedamus ad ejus decisionem, in hoc articulo quærimus, an Deus de potentia absoluta possit applicare, ac movere physicè causas secundas ad agendum, quippe cum Deus plura possit, quæ tamen non facit. Quidam ex Adversariis Divinæ omnipotentiæ reverentiâ perculsi non audent negare, Deum posse causas secundas, etiam liberas, physicè præmovere sine libertatis præjudicio; sed dicunt, id minimè necessarium esse, eo quòd causa libera possit seipsam applicare, ac determinare. Alii verò negant, etiam divinitùs posse voluntatem moveri præviè & physicè, sine libertatis præjudicio; rati, suæ sententiæ columen præcipuum funditùs ruere, si semel admittatur, possibile esse voluntatem præmoveri à Deo salvâ libertate. Sed mirum est, homines adeo liberales in admittendis casibus longè difficilioribus; ut quòd materia esse possit sine forma; quòd idem corpus possit simul esse quantitativè in duobus locis, &c. in hoc uno scrupulosos esse; quasi verò magnum inconveniens sit, Deum authorem voluntatis illam salvâ ejus libertate posse applicare præviè, physicè & infallibiliter ad id, quod sibi placuerit.

PRIMA CONCLUSIO.

DEus potest physicè præmovere causas naturales ad agendum.

Hanc conclusionem nemo potest negare salvâ Fide, qua tenemus, Deum esse omnipotentem, & rerum omnium Dominum. Non enim erit integrè omnipotens, nec rerum supremus Dominus, nisi virtutes naturales ita ipsi subjaceant, ut possit illas ad nutum vel suspendere ab actione, vel applicare ad agendum. Deinde si Angeli possunt physicè applicare virtutes naturales, ut dum tempestates cient, urbes evertunt, morbos infe-

runt, passiones excitant, phantasiam conturbant, poterit à fortiori Deus virtutes creatas applicare, cùm, ut dicit Scriptura, *In manu ejus sunt omnes fines terræ, & in ejus ditione universa sint posita*, cujus imperium sentiunt omnes creaturæ, quique demum est Rex universorum, ut ipsa movere & applicare ad nutum possit.

SECUNDA CONCLUSIO.

DEus non solùm causas necessarias, & naturales, sed etiam liberas potest physicè præmovere, applicando scilicet eas activè, prævie, infallibiliter & intrinsecè ad operationem. Conclusio sequitur ex præcedenti. Nec enim Deus minùs dominatur voluntati humanæ, quàm cæteris creaturis. Attamen quia cardo difficultatis ipsi incumbit.

Probatur 1. Anthoritate Scripturæ, dicentis Proverbiorum 21. Corda hominum esse in manu Dei, ut quò voluerit, illa inclinet; & Isaiæ 10. Deum uti voluntate hominum, sicut artifex utitur, securi quam versat, ut placet. Ipse etiam Deus, ut hanc mutandi, versandique cordis humani potentiam ostendat, dicit per Prophetam Ezechielem cap. 36. *Dabo vobis cor carneum*, id est, duram, & rebeliem vestram voluntatem mutabo, in voluntatem docilem & obedientem, & *faciam, ut in præceptis meis ambuletis, & judicia mea custodiatis, & operemini*. Quibus verbis, pluribusque aliis, quæ infra magis ponderabimus, Scriptura sacra luculenter exprimit efficaciam divinæ voluntatis ad movenda corda hominum, supremumque dominium, quo Deus potest etiam active, intrinsecè, ac infallibiliter inclinare nostras voluntates, id est, physicè præmovere. Hinc S. Augustinus toties inculcat, *Deum habere cordium, quò voluerit, inclinandorum omnipotentissimam potestatem*. Et in Enchir. cap. 96. *Quis*, inquit, *ita desipiat, ut dicat, Deum malas hominum voluntates, quas voluerit, quando voluerit, in bonum convertere non posse*; aliàs, ut ipse discurrit Enchiridii cap 95. *periclitatur ipsum nostræ fidei confessionis initium, quas nos in Deum omnipotentem credere profitemur*, nisi possit Deus facere, ut aliquid velimus; idque per motionem efficacem & potentissimam. Immò, ut idem dicit de Corrept. & grat. cap. 14. *Deus magis habet in sua potestate voluntates hominum, quàm ipsi homi-*

homines: Ergo, ut etiam expresse dicit S. Thomas qu. 22. de Verit. art. 8. si homo possit se ipsum libere applicare ad agendum, poterit à fortiori Deus. Unde idem S. Thomas 1. part. quæst. 111. artic. 2. hanc Deo tribuit prærogativam, ut possit movere voluntatem, non solùm persuadendo, id est, moraliter, sed etiam activè, interiùs inclinando ad id, quod voluerit, id est, physicè & infallibiliter. Sed utriusque sancti Doctoris loca exactiùs infra expendemus.

Probatur 2. Conclusio ratione fundatâ in triplici principio S. Augustini & S. Thomæ. Ille potest, nedum moraliter persuadendo, sed etiam physicè applicando, movere voluntatem, cujus voluntas est efficacissima, qui supremum dominium habet supra corda hominum, qui est creator ipsius voluntatis: Atqui Deus habet voluntatem efficacissimam, est supremus cordium Dominus, est author voluntatis humanæ: Ergo potest physicè & activè applicare, ac movere voluntatem. Minor est de fide. Major verò, præter quàm traditur à S. Augustino & S. Thoma, quos suis locis infra citabimus, probatur quantùm ad omnes partes.

Et primò quidem demonstratur ex efficacia divinæ voluntatis: ut enim ait S. Thomas 1. part. quæst. 19. art. 8. ad efficaciam divinæ voluntatis pertinet non solùm ut res fiant, sed etiam ut fiant eo modo, quo vult fieri: Atqui nisi posset applicare physicè & prævie voluntatem ad liberè volendum, non posset facere, ut res fierent eo modo, quo vellet fieri: Ergo potest physicè & prævie applicare voluntatem ad liberè volendum.

Probatur etiam eadem major ex secundo capite, scilicet supremo Dei dominio supra nostram voluntatem. Siquidem domini est uti re suâ, id est, applicare eam ad operationem: usus enim, ut definit S. Thomas, nihil aliud est, quàm applicatio rei ad operationem: Ergo cùm Deus sit supremus voluntatum Dominus, poterit eas applicare ad operationem.

Probatur demum ex tertio, scilicet ex eo, quòd Deus sit creator voluntatis: quia ille, qui est author voluntatis, *potest eam transferre de uno ad aliud, eam interiùs inclinando per modum causæ efficientis*, ut loquitur S. Thomas quæst. 22. de Verit. art. 10. & 1. 2. quæst. 70. art. 2. Atqui Deus est author voluntatis: Ergo potest eam activè inclinare ad volendum, transferendo ab uno actu in alium,

alium, id est, physicè præmovere; nihil enim aliud sonat physica præmotio. Minor est de fide. Major verò declamari potest ex D.Dhoma, apud quem perpetuò inculcatur. Inclinatio enim sequitur naturam: unde sicut ab eo datur, qui dat naturam, ita & illi manet semper perfectè subdita, ut eam, prout libuerit, immutet, ac vertet. Cum igitur voluntas sit inclinatio naturæ intellectualis, datur à Deo, qui est author rerum spiritualium, eique soli ita subditur, ut possit ab eo inclinari ac flecti, ut ipsi libuerit. Hanc rationem egregiè ponderat D.Fulgentius lib. de Incarnat. & Gratia, cap. 29. ubi ait. *Istane verò rerum ordo credi putativè permittitur, ut Deus, qui est creator hominis, valeat hominem facere, non mutare: & qui nullius eget adjutorio, ut hominem faciat, operari tamen quod vult in hominis voluntate non possit? priusquam in homine ipsum velle repererit? Hanc amentiam & à fidelibus suis arceat, & ab infidelibus auferat Deus.*

Respondebis 1. Deum posse quidem applicare voluntatem per motiones morales, & concursum simultaneum, non tamen per præmotionem physicam.

Sed contra. Motio moralis & concursus simultaneus non salvant efficaciam divinæ voluntatis, nec dominium, quod habet in corda hominum, nec ipsi tribuunt prærogativam dignam authore voluntatis: Ergo præterea concedenda est aliqua intimior & fortior motio, scilicet physica. Consequentia patet. Quid enim potest excogitari præter concursum simultaneum, motionem moralem, & præmotionem physicam? Antecedens verò probatur; atque in primis de efficacia divinæ voluntatis. Hæc enim non salvatur per motionem ex se inefficacem, & concursum indifferentem: Sed motio moralis est ex se inefficax; concursus verò simultaneus est indifferens, id est, non magis inclinans ad agendum, quàm ad non agendum; expectat enim, juxta Adversarios, voluntatis humanæ cooperationem: Ergo nec motio moralis, nec concursus simultaneus salvant divinæ voluntatis efficaciam. Quòd etiam non sufficiant ad supremum dominium supra corda hominum, probatur. Supremum dominium non salvatur per motionem & concursum humanæ voluntati subditum, sed solùm per concursum, qui sibi subdat humanam voluntatem: Atqui motio moralis secundùm veritatem, & con-

& concursus simultaneus secundùm Adversarios subdutur humanæ voluntati : Ergo non salvant supremum dominium supra corda hominum. Probatur minor. Nam concursus simultaneus de se indifferens est, nec facit, ut voluntas faciat, sed potiùs hoc ab ea expectat. Motio verò moralis desumit suam efficaciam à voluntate humanâ, in quam nihil possunt persuasiones, commotiones, blanditiæ, & aliæ motiones morales, nisi sinat se ipsam moveri. Quòd demum ex illis nulla Deo tribuatur prærogativa digna authore voluntatis, probatur ; & in primis de concursu simultaneo. Nam cooperari alicui rei convenit indifferenter & causæ & non causæ talis rei : Atqui concursus simultaneus est cooperatio Dei cum voluntate : Ergo per concursum simultaneum nulla tribuitur prærogativa Deo ut authori voluntatis. De motione etiam morali idem evidentiùs constat, siquidem Angelus, quamvis non sit author voluntatis, potest tamen eam moraliter movere ; immò sæpe nostrâ improbitate fit, ut motiones morales, quibus diabolus nos movet tentando, sint efficaciores, quàm quibus Deus non movet : sæpe enim homines faciliùs credunt diabolo tentanti, quàm Deo bona suadenti : Ergo ex illa motione nulla Deo tribuitur prærogativa digna authore voluntatis.

Repones, Deum posse quidem movere voluntatem ad volendum, etiam physicè & præviè, ut volunt Thomistæ ; sed tunc voluntatem non fore liberam.

Sed impugnantur responsio, primò urgendo authoritates relatas. Nam Scriptura, D. Augustinus, & D. Thomas agnoscunt voluntatem liberam sub illa motione efficacissima. Scriptura quidem : quia illi, de quibus Deus dicebat, facturum, ut in suis præceptis ambularent, sine dubio liberè in illis erant ambulaturi, aliàs nihil meruissent. Itidem S. Augustinus, sive dicat Deum malam voluntatem convertere in bonam, sive corda hominum inclinare in bonum, semper loquitur respectu operum bonorum & meritoriorum ; opus autem nec bonum est, nec meritorium, nisi sit liberum. Et tandem S. Thomas expressè in hoc reponit efficaciam divinæ voluntatis, ut possit non solùm facere, ut faciamus, sed etiam ut liberè faciamus, id est, ut cum motione divina quantumvis efficaci libertatem conservemus : Ergo potest Deus nos movere physica illa applicatione, illæsâ libertate.

Se-

Secundò impugnatur urgendo rationes. Deus est Dominus & author voluntatis etiam reduplicativè ut libera est, id est, sine præjudicio libertatis: Ergo potest eam activè applicare ad actum ut liberum. Sed falluntur hac in parte Adversarii, quòd concipiant Dei motionem ad modum cujusdam virtutis è diametro oppositæ voluntati, & contra ipsam militantis, quam renuentem fortior vincat, liget, & ut placuerit, etiam repugnantem trahat, non secus ac victor victum. Cùm tamen illa sit quædam efficacissima quidem, sed blandissima vis omnibus cordis nostri fibris sese lenissimè insinuans, & à fine ad finem fortiter quidem, sed suaviter attingens, ut ait Scriptura. Unde applicat intellectum ad cogitandum, ac ad deliberandum; & voluntatem ad eligendum conformitur ad dictamen intellectûs, in quo ratio libertatis consistit: sicque per nos ipsos uberrimè agentes exsequitur, quidquid per ipsam Deus destinaverit, ut non semel annotat S. Augustinus.

Addi posset pro confirmanda conclusione, vulgatissima quidem, sed efficacissima hac in parte ratio. Deus potest quidquid non implicat contradictionem: Atqui non implicat contradictionem, ut Deus activè, præviéque applicet voluntatem ad liberè volendum: Ergo id potest. Major patet. Minor verò ex eo constat, quòd non satis appareat hæc implicantia. Quod enim Adversarii objicere solent, actum voluntatis sub illa motione fore liberum, ut supponitur, & tamen non fore liberum, abundè solvetur articulo 6.& 7.interimq;ex eo confutari potest; quòd non sit contra rationem causæ liberæ creatæ,ut inclinentur ad suum actum ab authore totius libertatis, dependeatque à suo creatore ut ab applicante, ut millies repetit D. Thomas: Ergo liberè agit etiam sub motione & applicatione Dei, proindeque actus remanet perfectè liber.

AR-

ARTICULUS QUARTUS.

Præmoveatne de facto Deus causas secundas.

HIc cardo difficultatis vertitur, an scilicet creaturæ ita Dei præmotione indigeant, ut sine illa nunquam operentur.

Negant Molina & ejus asseclæ. Sententia verò affirmativa est omnium, qui Molinam præcessere, si tamen paucos excipias, qui Durandi opinionem, & alias omnino improbabiles secuti sunt: quam enim aliam tenere potuerunt nondum propalatâ inter Catholicos Molinæ sententiâ? Præcipuè cùm Suarez dicat, non posse explicari concordiam divinæ Providentiæ cum libertate humana sine Molinæ invento, aut Thomistarum præmotione. Hanc sententiam tenent Thomistæ omnes cum utroque gratiæ Doctore Augustino & Thoma. Tenent primates Theologi & Philosophi, quorum catalogum texere longius esset. Tenent præcipuæ Orbis Academiæ, Salmaticensis, Lovaniensis, Duacensis, &c. Tenent præcipui Religionum Ordines, & demum omnes, qui sincerè profitentur, se S. Thomam sequi, physicam præmotionem ut Scholæ Thomisticæ tesseram agnoscunt. Accedunt quoque primates Societatis, ut Salmeronius, Toletus, Bellarminus, Pererius, Azorius, Cosmas Alamannius, Henriquez, &c. quorum testimonia videri possunt apud R. P. Gonet, 1.2. disput. 6. art. 2 §. 5. Immò nuper anno 1654. quidam primæ classis Jesuita in Universitate Viennensi publicè defendit, *Iterum iterumque esse possibilem qualitatem, quæ ex essentia sua physica & reali infallibilem consensum induceret salvâ libertate*, ut refert Caramuel. lib. 1. Theologiæ fundamentalis, cap. 1. nota 4. & plures, quos ut fieri solet, educatio implicuerat opinioni contrariæ, ubi S. Augustinum & S. Thomam, eorumque invictissima fundamenta paullo accuratiùs examinarunt, sapientiores facti, illam ejurarunt, ut referunt Salmaticenses. Secutus ergo saniorem, & majorem partem.

CONCLUSIO.

DEus non solùm dedit & conservat virtutes activas causarum secundarum, & cum illis concurrit; sed etiam eas ad agendum applicat, applicatione prævià & physicâ, quæ rectè *præmotio*, seu *prædeterminatio physica* nuncupetur.

Explicatur magis hæc conclusio, in quam tota difficultatis moles incumbit. Dicimus ergo, Deum ut primum & universalem omnium motorem applicare physicè & præviè omnes causas secundas ad agendum; ita ut sicut in ratione primi entis influit continuò rebus omnibus ipsum *esse*, quod est ultima actualitas in linea entis, idque per influxum prævium & physicum, utpote qui causat ipsam rerum existentiam, sicut probat S. Thomas 1. p. q. 108. Ita quoque in ratione primæ causæ cæteris omnibus influit ipsum *agere*, quod est ultima actualitas in linea operandi, activè applicando virtutes operativas ad agendum juxta cujusque naturam & conditionem. Unde S. Thomas Opusc. 2. cap. 146. peregregiè inquit, *Quòd sicut motus cordis, qui est ab anima in corpus, est vita corporis, ita motus, quo universum movetur à Deo, est quasi vita universi*; ideoque ob id dicitur Deus omnium *Vivificator*, *Motor*, *Gubernator*, *Vigor*. Hunc igitur influxum, hanc applicationem, qua Deus reddit causas secundas in actu secundo agentes, qua virtutes activas transfert ab otio ad exercitium, qua omnibus ultimum agendi vigorem influit, vocamus *præmotionem*. Sic explicata conclusio,

In primis quantùm ad priores partes, scilicet Deum dedisse & conservare omnes virtutes activas, est de fide; & supra demonstrata est cùm ostendimus, Deum esse primum omnium principium. Quòd etiam simul concurrat cum causis secundis, modò conceditur ab omnibus, & probatum, ac declaratum fuit supra art. 2.

Ultima verò, ac præcipua pars, Deum scilicet omnes causas activè præmovere, seu applicare ad agendum, probanda nobis est omni argumentorum genere. 1. Authoritate Scripturæ Sacræ. 2. Authoritate Conciliorum. 3. Ex ipsis Ecclesiæ precibus, ac communi Fidelium consensu. 4. Authoritate Patrum. 5. Antiquorum Philosophorum. 6. S. Augustini. 7. S. Thomæ 8. Rationibus. 9. Exemplis. 10. Ex inconvenientibus, quæ præmotione sublatâ sequuntur.

§. I.

§. I.

Probatur Præmotio authoritate Scripturæ.

INculcat sæpe nobis Scriptura supremum dominium, efficacissimam potestatem, & infallibilem illam motionem, qua Deus omnia sibi subjicit, etiam corda hominum, quæ immutat & transfert ab uno affectu ad alium, & applicat prout placuerit, applicatione, inquam, cui nihil resistit. Unde Esther 13. dicitur, *Dominus rex omnipotens, in cujus ditione cuncta sunt posita, ita ut non sit, qui possit resistere voluntati ejus*. Sed hæc omnia nihil aliud sonant, nisi ipsissimam Thomistarum præmotionem; nam concursus simultaneus est de se indifferens, & magis expectat, quàm dat applicationem agendi, juxta Adversarios: Motiones verò morales sunt ex se inefficaces: Ergo juxta Scripturam admittenda est physica præmotio. Loca omnia prosequi longiùs esset, hìc solùm quædam expendemus.

Illustris præcipuè locus est Isaiæ 10. ubi Deus asserit, se movisse cor Sennacherib Regis Assyriorum, ut artifex suam securim, & manus baculum movet. Unde vocat *Virgam furoris sui & baculum*; ejusque superbiam inculpans ait, *Numquid gloriabitur securis contra eum, qui secat in ea, aut exaltabitur serra contra eum, à quo trahitur? quomodo si elevetur virga contra elevantem se, & exaltetur baculus, qui utique lignum est*. Qua expressione clariore potuisset Scriptura physicam præmotionem nobis explicare, & dependentiam creatarum causarum à Deo creatore? Neque dici potest, hìc intelligi motionem moralem; nam hæc responsio destruit textum. Si enim Deus movit solùm moraliter: Ergo non sicut artifex securim, sed sicut spes prædæ movet militem, minister Regem, consiliator eum, cui dat consilium.

Expressus est etiam locus Prov. 21. *Sicut divisiones aquarum, ita cor Regis, in manu Domini est: quocumque voluerit, inclinabit illud*. Vides dominium Dei supra corda regum hìc luculenter expressum per dominium agricolæ supra aquas, quarum rivulos per agrum sine vi derivat, eas vel coercendo, vel impellendo, prout placet; ita Deus habet in manu sua corda hominum, quæ vel cohibere, vel inclinare potest, ut vult, absque ulla resistentia. Unde

de meritò S. Augustinus de Correp. & grat. cap. 14. *Deus de ipsis hominum voluntatibus quod vult, cùm vult, facit.* Hoc dominio usus est Deus, dum irati Regis Assueri, cor transtulit ab indignatione ad mansuetudinem, Esther c. 15. ut notat, ac ponderat S. Augustinus lib. 2. contra duas Epistolas Pelagianorum cap. 20. Utitur etiam quotidie, dum non solùm suadet interiùs inspirando, sed etiam *immutat cor principium populi terræ*, ut dicitur Job. 12. cujus exemplum habetur in Saüle, *Cui Deus immutavit cor aliud*, ut dicitur 1. Reg. c. 10. Neque tantùm principium, sed etiam omnium hominum, quorum corda applicat ad se, ut dicitur Jeremiæ 3. *Applicabo, & accedent ad me*. Unde Jeremiæ 31. introducitur populus Dei dicens, *Converte me, & convertar, quia tu Dominus Deus meus*; ut indicetur motum cordis humani à Deo incipere.

Accedit celebris D. Paulli authoritas Rom. 9. dicentis de bonis operibus, *Non est volentis, neque currentis, sed miserentis Dei*, qui, ut idem Apostolus dicit ad Philip. 2. *operatur in nobis velle, & perficere*. Quæ verba intelligi non possunt de motione morali, cum illa nihil operetur, sed solùm ad operandum invitet; immò totam efficaciam mutuentur à voluntate consentiente: Ergo si solùm Deus moveret nos motione morali, bonum opus non esset propriè Dei moventis, sed voluntatis consentientis, & vocem Dei audientis. Neque etiam intelligi possunt de concursu simultaneo; ut enim arguit S. Augustinus in Enchiridio, cap. 32. *Si ideo dictum est, Non est volentis hominis, sed miserentis Dei, quia voluntas hominis id sola non implet*, (id est, quia fit ex concursu simultaneo Dei & hominis) *cur non è contrario rectè dicitur, Non est miserentis Dei, sed volentis hominis, quia id misericordia Dei sola non implet?* Ubi funditùs evertit sententiam Adversariorum per solùm concursum simultaneum explicantium activam Dei motionem; & postea concludit, *Restat, ut totum sit Dei, qui voluntatem hominis præparat, & præparatam adjuvat*: id est: non solùm cooperatur voluntati agenti, sed etiam applicat eam ad agendum.

Id confirmant ea Scripturæ loca, in quibus apertè docet, omnia esse à Deo, & per eum fieri. Joan. 1. *Omnia per ipsum facta sunt, & sine ipso factum est nihil.* Ad Romanos 11. *Quoniam ex ipso, & per ipsum, & in ipso sunt omnia.* 1. Corinth. cap. 4. *Quid habes, quod non accepisti?* & cap. 12. *Operatur omnia in omnibus*: Ergo operatur ipsum influ-

influxum & cooperationem creaturæ, idque prævie: nam influxus, quo causa aliquid efficit, est eo prior natura & causalitate. Unde Apostolus non dixit *operari omnia cum omnibus*, sed *in omnibus*, ut significaret, non solùm creaturum, sed etiam quidquid entis & perfectionis in ea, vel ex ea est, esse opus Dei. Atque hinc excluditur, quod reponi posset, Deum creaturæ influxum eatenus causare, quia vim activam, qua cooperatur & agit, primò contulit. Nam eo sensu jam non operaretur omnia in omnibus, ut ponderat S. Augustinus Epist. 146. Deinde quis dixerit, partem operari in oculo visionem, quòd ab eo sit facultas, qua filius videt? Apertiùs id constat in causis liberis, de quibus præcipuè loquitur Apostolus. Nam liberum arbitrium vi suæ creationis non habet, ut Deo concursum suum ad bonum opus offerenti, ac illud suadenti consentiat & cooperetur, potiùs quàm dissentiat: Ergo si consentiat, hoc ex se habebit; id enim non fit, nec vi actionis creativæ, nec vi concursûs indifferentis, nec vi motionis moralis. Ergo habebit aliquid, quod non acceperit à Deo, & quod Deus in eo non operatur, quod est contra Apostolum.

Concludamus itaque, si veræ sint, ac minimè hyperbolicæ expressiones Scripturæ, quibus nobis commendat & explicat vim divini influxûs, ut haberi debent circa controversiam, hunc talem esse, ut non solùm Deus cum causis agat simul convertendo, sed etiam per causas, eas applicando, iisque ut sibi subditis virtutibus ad effectus suæ providentiæ utendo. Sic enim rectè intelligitur *operari omnia*, non modo cum omnibus, sed etiam *in omnibus; omnia ex ipso & per ipsum esse, ac fieri; corda regum esse in manu ejus; se habere ad eum ut baculum in manu hominis, & securim in manu artificis; ab eo immutari, & applicari, &c.* Hæc admissâ præmotione integrè constanter negatâ diminutè, ac impropriè vix explicantur.

§. II.

Probatur Præmotio ex Conciliis.

Hunc locum latè urgent nostri Theologi. Nos eo pressiùs utemur. In Conciliis contra Pelagium habitis, præcipuè Arausicano 2. decernitur, Hominem de suo nihil boni habere, sed quidquid boni habet, id à Deo

illi

tribui : *Multa*, inquit Concilium can. 20. *in homine bona sunt, quæ non facit homo : Nulla verò facit homo bona, quæ non Deus præstet, ut faciat homo. Nemo enim habet de suo, nisi mendacium & peccatum*, ut subdit can. 22. Quo decretu radicitus extirpatur Hæresis Pelagii. Nam si quid boni, quantumvis exigui, ita homini vindicetur, ut à Deo non acceperit, radix erroris retinetur, surculi tantùm amputantur : Sed semotâ præmotione, retento solo concursu simultaneo cum motione morali, cooperari Deo in bonis operibus, quod sine dubio bonum est; immo quod bonos à malis discernit, non erit à Deo, sed ab homine; Non enim dici potest dari homini à Deo, quatenus ipse dedit liberum arbitrium, ita enim dicebat Pelagius : Nec per concursum simultaneum; hic enim non dat influxum creaturæ, sed exspectat : Nec per solas motiones morales, quæ non dant consensum voluntati, sed magis ab ea expostulant : Ergo juxta hæc Concilia admitti debet præmotio, qua propriè Deus præstat homini, ut sibi in bonis cooperetur.

Eandem admittendam ex Concilio Tridentino probari potest, ac quod fortè mireris, ex ipso eo loco, quem adversùs illam plerique urgent. In sacra illa Synodo die 13. Januarii anno 1547. Sessione 6. can. 4. contra Lutherum & Calvinum definitum est, *liberum arbitrium motum ut excitatum à Deo, cooperari divinæ motioni, & posse dissentire, si velit*, id est, retinere sub divina motione potestatem ad oppositum. Concedo, ibi traditam esse ipsissimam præmotionem Thomistarum, & simul declaratum non auferre libertatem, seu potentiam ad oppositum, quæ duo sunt capitalia sententiæ nostræ columina. Sic igitur argumentor.

Concilium admittit illam motionem, cum definit, voluntatem humanam cooperari, & cum illa retinere potentiam ad dissensum : Atqui Concilium ibi definit, voluntatem cooperari præmotioni physicæ, & cum illa retinere potentiam ad dissensum : Ergo ibi Concilium admittit præmotionem physicam. Major patet. Nam quod non est, non habet proprietatem : unde motioni, quæ non datur, non possumus cooperari, nec dici cum illa retinere potentiam ad oppositum. Minor probatur. Concilium ista dicit, loquendo de illa motione, Cui Calvinus & Lutherus dicebant non cooperari, & cum illa non retinere potentiam ad dissentiendum : Atqui hæc est ipsa præmotio phy-

physica: Ergo Concilium ibi loquitur de præmotione physica. Minor est Adversariorum, qui Thomistis objiciunt, eos docere Calvini & Lutheri motionem, quamvis nunc adeo ineptâ recriminatione parciùs uti soleant. Major verò probatur. Nam Concilium ibi agit contra Calvinum & Lutherum, quorum doctrinæ opponit contradictorium decretum: Ergo debet loqui de eadem motione, de qua loquuntur Calvinus & Lutherus, aliàs nihil directè & contradictoriè contra illo deciperet. Et quæso te, si Titius contenderet, vineam sibi injustè usurpatam à Sempronio, & Judex definiret, domum esse restituendam, appositane esset sententia ad decisionem litis, quæ nulla est de domo, sed de vinea? Ita pariter si hæreticus contendit, creaturam non cooperari præmotioni physicæ, ac cum illa non retinere potentiam ad dissensum, & Concilium definiat de alia motione, ut de morali, aut simultaneo concursu, profectò nihil definit contradictoriè, sed adhuc definiendum restat, an motio illa, de qua loquitur hæreticus, auferat potentiam dissentiendi.

Argumentum validius erit, si tantisper hîc duo ponderemus. Primum est, Sapientissimos Concilii Patres optimè novisse, Calvinum & Lutherum, cùm dicerent, motionem Dei absorbere voluntatem, ut nec cooperandi, nec dissentiendi locum ei relinqueret, locutos fuisse non de motione morali, aut simultaneâ primæ causæ cum secundis cooperatione, sed de motione interiori physicè applicativâ voluntatis. Si igitur hæc physica motio aut minùs admittenda, aut minimè cohærens cum libertate visa illis fuisset, an non connaturalissima pravæ hujus doctrinæ exstirpandæ via erat, ut saniorem aliam motionem commendarent, illam ut spuriam aut apertè damnarent, aut certè minimè retinerent? Atqui non modò non damnant, sed etiam retinent; nec retinent tantùm, sed præterea ab impuris characteribus, quos illi affigebant hæretici, sedulò vindicant; vetantque, sacrum illum divinæ potentiæ radium interfectæ libertatis calumniâ infamare: Ergo sua illa decisione omnino favent Præmotioni physicæ.

Alterum verò illudque faventissimum est, quòd Patres Concilii, qui decretum præfatum formavere, doctrinam præmotionis in suis scriptis expressè docuerunt. In primis enim Cornelius Mussus Episcopus Ordinis minorum, qui ejusmodi decretum disposuit, eam docuit lib. 2. de Divina Historia c. 10. cujus cum authoritas sit maximi momen-

menti ad penetrandam Concilii mentem, idcirco placet ejus verba hìc attexere: *Moventur*, inquit, *à Deo omnia tanquam à primo movente, quòd niſi moveat priùs, neceſſe eſt, quòd nihil omnino moveat in rerum natura*. Referuntur quoque Cardinalis Seripandus ex Ordine D. Auguſtini ſuper cap. 8. Epiſt. ad Rom. Joannes Antonius Delphinus è Caſali majori Ordinis Minorum Epiſcopus lib. 4. de Libero Arbitrio. Andreas Vega itidem Ordinis Minorum qu. 11. de juſtificatione, & lib. 6. ſupra Trident. cap. 6. ubi vocat præmotionem, *ignotam divinæ virtutis applicationem, & voluntatis noſtræ mirificam inflexionem & inclinationem*. Citatur Salmeronius ex primis ſanctiſſimi Patriarchæ Ignatii Sociis, diſp. 19. In Epiſt. ad Rom. ubi etiam utitur nomine *firmæ, atque invincibilis prædeterminationis*. Idque ut mittam quàm plures alios, tum præcipuè omnes Ordinis noſtri Patres, qui numeroſiſſimi Concilii Tridentino interfuerunt, recenſenturque viginti tres inter Prælatos, novendecim inter Theologos, præter eos, qui à Principibus, præcipuè à Summo Pontifice miſſi ſunt, qui omnes Thomiſticæ doctrinæ principiis imbuti non aliam aut in ſacro Concilio, aut in libris à ſe conſcriptis docere potuerunt, & quod majus eſt, illi idem magna ex parte fuere, quos deinceps exorta Molinæ opinio adeo vehementer commovit.

Urgentius adhuc argumentum ad evincendam Concilii Tridentini mentem pro præmotione phyſica deſumitur ex Catechiſmo ejuſdem Concilii. Nam illa motio eſt de mente Concilii Tridentini, quam tradidit in ſuo Catechiſmo: Sed Concilium Tridentinum ipſiſſimam præmotionem phyſicam tradidit in ſuo Catechiſmo: Ergo eſt de ejus mente. Major eſt certa. Nam in Catechiſmo Concilii doctrina ejus. Minor conſtat verbis ipſis Catechiſmi Tridentini 1. part. de 1. Symboli articulo num. 22. *Non ſolùm Deus univerſa, quæ ſunt, providentiâ ſuâ tuetur, atque adminiſtrat, verùm etiam, quæ moventur, aut aliquid agunt, intimâ virtute ad motum, atque actionem ita impellit, ut quamvis cauſarum ſecundarum efficientiam non impediat, præveniat tamen, cùm ejus occultiſſima vis ad ſingula pertineat. Et quemadmodum Sapiens teſtatur, Attingit à fine uſque ad finem fortiter, & diſponit omnia ſuaviter. Quare ab Apoſtolo dictum eſt, cùm apud Athenienſes annunciaret, Deum, quem ignoranter colebant, non longè eſt ab unoquoque noſtrûm; in ipſo enim vivimus, movemur, & ſumus*. Potuiſ-

tuiffetne Thomifta luculentiùs exprimere, & clarioribus coloribus depingere præmotionem phyficam? Planè cæcum, aut protervum effe oportet, qui non videat, ipfiffimam, quam tuemur, fententiam ibi apertè fuiffe traditam.

Adverfarii, cum hac authoritate fe infigniter premi, ac penitus confici fentiant, triplicem folutionem excogitabunt. Primò, Catechifmum non effe tantæ authoritatis, ut quem compofuerunt ipfi Patres Ordinis Prædicatorum, nempe Leonardus de Marinis Archiepifcopus Lancianenfis, Ægidius Fofcararius Epifcopus Mutinenfis, Francifcus Forerius Concilii Tridentini Secretarius, approbaveritque S. Pius V. ex eodem Ordine Pontifex.

Sed refponfio temeraria eft, atque idcirco ut fanctæ Sedi omninò injuriofa ex Præfatione Delrii Jefuitæ ad lib. Difquifit. Magic. juffu Summi Pontificis expuncta. Deinde advertere debuerant Adverfarii, non folùm à Sanctiffimo Pontifice S. Pio V. fed etiam à Gregorio XV. infigni Societatis benefactore approbatum fuiffe hunc Catechifmum, & ab omni univerfa Ecclefia exceptum, ut genuinum Concilii Tridentini fœtum & interpretem. Unde relictâ illâ folutione, ut quæ pœnam magis, quàm longiorem impugnationem meretur,

Refpondent fecundò, ex eo loco folùm inferri, præmotionem effe doctrinam fanam & Catholicam, non tamen articulum Fidei. Modefta quidem, & veriffima refponfio. Libenter enim admittimus, præmotionem non effe articulum Fidei, alias eam negantes effent hæretici, quod abfit. Satis eft, quòd Ecclefia in celeberrimo illo Cathecifmo fanam doctrinam fidelibus proponens, Thomifticam præmotionem tanquam Catholicam fententiam, & ad explicandam Dei omnipotentiam omninò idoneam expenderit. Hìc folùm operæ pretium eft ponderare eorum infcitiam & malam fidem, qui dicunt, præmotionem effe Alvaris & Bannefii, duorum Ordinis Præd. Doctorum, qui poft Concilium Tridentinum fcripfere, inventum. Quibus adhuc non modò ineptiores, fed maligniores longè funt, qui apud ignaros muffitant, præmotionem phyficam effe à Concilio Tridentino damnatam, & parum diverfam à fententia hæreticorum. Planè dedecet viros, ne dicam Catholicos, fed bonæ fidei veftigium retinentes, tàm infulfis uti calumniis.

Respondent tertiò aliqui, qui amant luci meridianæ tenebras offundere, Catechismum loqui de motione morali. Sed hæc solutio ne quidem apparentiam probabilitatis habet. Et facilè refutatur ex ipso textu. Loquitur enim Catechismus de motione communi omnibus agentibus, qualis non est motio moralis; sola enim agentia libera propriè sunt illius capacia: Ergo non loquitur de illa. Deinde motio moralis non pertinet ad attributum omnipotentiæ, cum homo & angelus possint movere moraliter hominis voluntatem. Concilium autem ibi intendit ostendere vim, & efficaciam divinæ Omnipotentiæ, ut paret ex articulo Symboli, occasione cujus hæc dicit: Ergo non loquitur de motione morali. Demum motio moralis nec occulta est, nec *intimæ virtutis* nomine propriè potest explicari: Ergo de illa non loquitur. Adde præterea, quòd Catechismus loquitur de illa motione, de qua loquebatur Apostolus Act. 17. dicens. *In eo* (scilicet Deo) *vivimus, movemur, & sumus.* Sed nemo dicet, hunc locum Apostoli intelligendum esse de motione morali: Ergo nec de illa loquitur Catechismus Concilii.

§. III.

Probatur Præmotio ex Ecclesiæ precibus, & communi fidelium consensu.

THeologi fusiùs hoc argumentum prosequuntur agendo de efficacia divinorum decretorum; potest tamen adaptari præmotioni physicæ sub hac forma. Datur illa motio, quam Ecclesia petit à Deo? Atqui Ecclesia non petit à Deo concursum simultaneum, aut solam motionem moralem, sed etiam physicam & prævian, quæ scilicet activè, & efficaciter immutet voluntatem humanam: Ergo datur illa motio prævia, physica, & efficax. Probatur minor. Et in primis, quòd Ecclesia non petat in suis precibus concursum simultaneum, de se patet; quippe hic concursus sine miraculo deesse nequit, sed omnibus etiam non orantibus præsto est. Unde sicut nemo petit à Deo, ne cœlum cadat, aut ut Sol luceat, & ignis comburat, quia hæc sine mi-

raculo

raculo aliter esse non possunt, ita quoque nemo petit concursum simultaneum, qui sine miraculo deesse non potest. Quòd verò Ecclesia non petat solas motiones morales, quæ consistunt in propositione motivorum excitantium, sed etiam motionem physicam & præviam, intrinsecè & activè immutantem corda nostra, probatur ex expressionibus, quibus suas preces concipit. Nempe hæ sunt. *Ut Deus rebelles nostras ad se compellat voluntates. Ut infideles ex nolentibus credere volentes faciat, ut applicet cor nostrum bonis operibus. Ut det nobis bonam voluntatem. Ut conveniat & pertrahat nos ad se. Ut auferat cor lapideum, & det nobis cor carneum, seu docile. Ut immutet voluntates nostras, easque inclinet ad bonum*, &c. Sed hæc omnia fieri nequeunt à motione morali, quæ nec immutat corda, nec bonam voluntatem sub inildrat, nec transfert nos à malo in bonum, nec facit nos ex nolentibus volentes, &c. sed solùm suadet, invitat, & allicit: Ergo præter istam motionem moralem Ecclesia petit aliam fortiorem, & victricem humanæ obstinationis, qua Deus, quamvis pertinaces, suaviter quidem, sed tamen fortiter, & ineluctabiliter nos trahit, & applicat ad se, corda nostra immutando & faciendo, ut ea nobis placeant, quæ antea displicebant, & ut liberrimè velimus, quæ antea pertinaciter recusabamus.

Confirmatur primò ex promissionibus divinis. Sæpe enim Deus promittit amicis suis futura opera hominum, ut promisit Abrahæ conversionem gentium. Ut autem arguit S. Augustinus, Deus promittit ea, quæ ipse facturus est; absurdum enim est dicere, Deum promittere, & homines Dei promissa adimplere: Ergo Deus ipse facit ipsam conversionem hominum, non solùm quia persuadet, ut convertantur, (hoc enim non est propriè *facere*, sed *ad faciendum invitare*) sed quia interiùs corda hominum immutat, ea inclinando per activam motionem à malo in bonum.

Confirmatur secundò ex ipso consensu fidelium, qui dum aliquid boni egere, totum illud Deo veluti primo authori cor nostrum applicanti attribuunt; immò suam cooperationem fatentur esse munus divinæ Bonitatis: Ergo ne falsa sit pia ista confessio, fatendum est, Deum non modò suasorem esse bonorum operum, in quantum movet moraliter; nec solùm cooperatorem, in quantum simultaneè concurrit; sed etiam authorem, in

quantum activè movet interiùs, & applicat corda nostra. Unde ipsi adversarii sententiam illam, quam in disputationibus adeo acriter impugnant, re ipsâ quotidie ad aras piè, sincerèque profitentur.

§. IV.

Probatur Præmotio ex Patribus.

NOmine *Præmotionis*, ut jam dictum est, intelligimus motionem omnium causarum, ut ita dicam, vivificatricem, & veluti vitalem impulsum, quo Deus causis secundis ultimam agendi activitatem influit, easque applicat. Hanc motionem docuerunt Patres, dum sæpius asserunt, causas secundas non agere, nisi motas & applicatas à Deo rerum omnium motore, ac prædeterminatore; sic enim eum vocat Dionysius 5. de Divin. Nominibus, dum voluntatem Dei asserit *esse rerum omnium prædeterminativam*, proindeque nostrarum quoque voluntatum. Unde eodem cap. de Deo inquit: *Principium unum est, ex quo est ipsum esse & omnis virtus, omnis habitus, omnis actus, & omnis motus*: & sæpe repetit, *Deum omnia*, quæ agunt, *movere*. D. Ambrosius lib. de dignitate hominis cap. 2. *Deus*, inquit, *unus est omnia vivificans, movens, & gubernans; sicut anima in corpore ubique tota viget, vivificans illud movens, & gubernans*. Ubi explicat modum, quo Deus creaturas movet, exemplo animæ: quem imitatus S. Thomas 1. 2. qu. 17. art. 8. ad 2. ait, *Sicut Deus movet mundum, ita & anima corpus*. Certum est autem, animam etiam physicè, & præviè membra movere. Et D. Basilius Constitutionum cap. 1. *Deus*, inquit, *natura Dominus est, & aliter, quàm ille promisit, res cadere non potest; omnium enim potens est, & arbitratu suo cuncta commutat*. Et Chrysostomus Homil. 13. in Matthæum, *Cuncta*, inquit, *ab illa nihil laborante Dei manu, tum creata, tum mota in nostram dispensantur salutem*. Unde Epiphanius vocat Deum *totum moventem & efficientem*. Gregorius etiam in Moral. ait, *Quæ creata sunt, in tantum moventur, in quantum occulto Dei instinctu disponuntur*; instinctu nempe communi omnibus creaturis, qui sine dubio non est moralis, sed physicus. Et Bernardus libro de Grat., & lib. arbitrio, *Deus*, inquit, *voluntatem applicat*

eat operi, & opus explicat voluntati. Ubi duas motiones non modò distinguit, sed etiam eleganter, aptèque exprimit: unam moralem, qua Deus explicat & proponit nobis, quid sit agendum; & aliam Physicam, qua Deus nos applicat ad agendum. Plura alia referri possent, sed ex his satis constat, Patres agnovisse occultam illam Dei motionem, qua Deus omnia applicat ad agendum, non moraliter, sed physicè; non suadendo solùm, sed etiam activè inclinando. Nihil autem aliud intelligunt Thomistæ nomine *præmotionis*, seu *prædeterminationis*. Immò Sancti Patres sæpè usurpant ipsum vocabulum: nam προορισμός Græcè, quo sæpe cum D. Paullo utuntur, nihil aliud latinè significat, quàm *prædetermiuationem*. Unde in aureo illo libello de Imitatione Christi Deus vocatur *Promotor actionum*; promotor, inquam, efficacissimus, *cui non est aliquid, quod velit, aut possit resistere*, ut dicit Boetius. 3. de Consolat.

§. V.

Probatur Præmotio authoritate Philosophorum.

TRita sunt veterum Philosophorum axiomata, *causas non agere, nisi motas & applicatas à causa prima, in cujus virtute agunt, & quæ conjungit omnia agentia suis effectibus*; immò *ad quam cætera causa comparantur, ut instrumenta ad artificem*, &c. Sed hæc axiomata sunt ipsissima Thomistarum doctrina circa præmotionem: Ergo Philosophi Antiqui docuerunt præmotionem.

Respondent quidam ex Adversariis, hæc omnia intelligenda esse metaphoricè, & impropriè, ita ut Deus dicatur *movere, applicare, & impellere causas secundas*, non quòd in eis aliquid intrinsecum ponat, quo applicentur ad agendum, sed quia simul cum illis agentibus concurrit.

Sed adeo frigida responsio ex illo facilè confutatur, quòd non explicet, sed penitùs destruat veritatem horum axiomatum. Si enim Deus solùm adjuvat causas secundas, in quantum cum illis extrinsecè cooperatur ad eundem effectum, sicut equus coöperatur equo ad trahendum currum, non verò in quantum ipsas intrinsecè applicat & immutat: Ergo falsum est, Deum movere, & applicare causas secundas ad agendum. Ro-

go enim, qua loquendi proprietate dici potuit, *Deum movere cauſam ſecundam ad agendum*, ſi nullam in illa motionem producit? *eam applicare*, ſi ſolùm ipſius cooperationem exſpectans, ei agenti cooperatur? Deinde ſaltem ex hac reſponſione habetur, Antiquos Philoſophos propriè & ſine metaphora explicatos in hac parte conſentire Thomiſtis. Unde rejecta reſponſione,

Reſpondent alii, & ſanè longè conformiùs ad ſua principia, hæc omnia axiomata falſa eſſe; nec Deum activè movere, aut applicare cauſas ſecundas, quia in illis nullam motionem imprimit, qua applicentur actioni; ſed ſolùm cum illis ſimultaneè concurrere, aſsociando ſuam virtutem virtuti creaturę, ut ex hac ſocietate unus producatur effectus.

Cęterum hęc reſponſio non ſolùm toti derogat antiquitati, cum primates Philoſophi hęc axiomata tam rata habeant, ſed etiam D. Auguſtino, & D. Thomę, immò aliis Patribus, qui illa inculcant agendo de providentia Dei, ac de dignitate primi Motoris.

Pręter has communes authoritates expreſsus eſt Ariſtoteles 8. Phyſ. cap 5. ubi pręmotionis principia profundè ſtatuit, ac ex iis ad inveſtigandam Dei exiſtentiam ſibi viam facit. Itaque ſtatim conſtituit, in ſubordinatis ſecundum movens non movere, niſi motum à primo: *Utrumque*, inquit, *movere dicimus, & quod eſt poſtremum, & quod eſt primum inter moventia, ſed magis quod eſt primum, quia ſine primo poſtremum non movebit, primum autem ſine poſtremo movebit*. Huic principio aliud adjungit: *Id quod movetur ab aliquo*, (id eſt, quod non eſt ſua vis motiva, ſed in quo diſtinguitur ſubſtantia movens à virtute movendi) *non eſſe primum movens*. Tum quia ita movet, ut etiam moveatur, ut animal movet & movetur: primum autem movens debet eſſe immobile; non enim ab alio priori moveri poteſt, quia eſt primum; nec à ſe, quia quidquid movetur, ab alio movetur. Tum quia *Quod per ſe eſt cauſa, ſemper eſt prius eo, quod eſt cauſa per aliud.* Et ideo oportet, ut primum movens non alio, ſed ſe ipſo moveat, ſeu ſit ſua vis movens. Ex iis principiis colligit, oportere dari primum principium movens immobile, quod non alio, ſed ſe ipſo moveat, ſeu ſit ipſa ſui vis movens. Atque hinc laudat Anaxagoram, quòd dixerit mentem immobilem, ac non mixtam (nempe ex eo, quod movet, & quo movet)

eſſe

esse primum omnis motûs principium. Cùm itaque ad eam mentem omnia alia moventia comparentur, ut secunda moventia, concludit cap. 8. ea omnia movere, ut mota ab ipso: *Omnium*, inquit, *quæ movent & moventur, principium est id, quod est immobile*. Quæ sanè est ipsissima Præmotionis doctrina hoc Aristotelis argumento demonstrata.

Secunda moventia, seu agentia, non movent, nisi mota à primo, ut statuit cap. 5. Sed omnia alia, præter Deum, sunt secunda moventia; primum enim movens immobile non potest esse nisi unum, ut statuit c. 7. Ergo omnia alia moventia, seu agentia, non movent, nisi mota à primo, nempe Deo.

Ad hæc dici posset, Aristotelem solùm velle agentia secunda moveri à primo, quatenus ab eo, cum producuntur, virtutem, qua movere possunt, accipiunt; & dum actu agunt ejus concursu, non prævio quidem, sed simultaneo.

Verùm hæc Adversariorum doctrina & responsio prorsus aliena est ab Aristotelis intento. Nam 8. Phys. cap. 5. non agit de productione aliorum entium à primo ente; sed de dependentia secundi moventis qua talis à primo movente, seu sit ab eo productum, sive non. Atque de eo jam producto constituit, non posse actu movere, nisi moveatur à primo, propter dependentiam in ipsa ratione secundi moventis à primo importatam. Unde in fine Metaphys. comparat Deum Duci exercitûs, cujus munus est non modò milites instituere, ac suis quemque officiis deputare, armisque instruere, sicque ad pugnandum in ordine suo aptos efficere; sed maximè eos jam ita paratos, cum actu pugnandum est, actualiter movere, dirigere, & applicare. Sic juxta mentem Aristotelis Deus non solùm omnia agentia instituit, ac suis facultatibus instruxit, sed maximè proprio jure primi moventis, ut actu agant, movet, & applicat; aliàs ducis munere non fungeretur. Atque hinc liquet ex Aristotele, concursum simultaneum, sive illum agnoverit, sive ignoraverit, non sufficere. Non enim per eum Deus causas movet ad agendum, sed iis agentibus cooperatur; nec ducis applicantis munus exercet, sed concausæ cooperantis, velut cùm dux militibus pugnantibus & ipse compugnat, socii potiùs, quàm ducis vices agit: Ergo juxta mentem Aristotelis dicendum

non solùm Deum agentibus secundis vires agendi contulisse, nec solùm iis agentibus coagere; sed maximè ea ad agendum movere. Hinc lib. 7. Mor. Eundem cap. 18. *Moventur*, inquit, *omnia ab inexsistente in nobis Numine*. Idque motione previâ, quia *Motio moventis prior est motione mobilis ratione & causalitate.*

Id totum luculentiùs expenditur in libro de Mundo ad Alexandrum, Cap. 6. sive sit Aristotelis, ut vulgo censetur, sive alterius antiqui hanc doctrinam Aristotelis de primo motore omnia applicante & movente exemplo Ducis exercitûs ab Aristotele trito sic præclarè illustrantis. *Quod in hisce rebus agitur, magnopere simile est iis, quæ belli tempore inter homines factitantur. Namque statim, ut classicum exaudiri cœptum, alios videas scuta sibi aptantes, loricam alios inducentes, aliòs ocreas, vel galeam sumere, vel baltheo se cingere festinantes, &c. cùm interim sua uno ductore omnia moveantur, &c. Eodem & nos ipsos modo censere convenit de Universo. Cùm enim ab una vi impultrice cieantur omnia, fit utique quod cuique commodum est & conveniens. Nec verò si ea vis ipsa, necerni ab hominibus, nec apparere potest, quoque pacto id obstat aut illi ad ea, quæ diximus, agenda, aut nobis ad fidem hisce accommodandam. Nam ut anima ipsa, qua vivimus, cùm haudquaquam sub aspectum nostrum sita sit, operibus tamen ipsis videtur.* Hic quæso attende. 1. Exemplum ducis moventis exercitum. 2. Exemplum animæ sua organa moventis. 3. Hos terminos, quibus divina motio exprimitur, *Vis impultrix, quæ omnia cientur.* 4. Quomodo hæc vis unumquodque moveat, & applicet ad agendum juxta propriam conditionem.

His adde Platonem docentem, causas secundas esse *instrumenta* Dei, & Deum esse ut *animam mundi*, non quòd ejus pars, sed quòd motor sit omnia movens & applicans, ut anima movet & applicat membra sibi subdita. Adde etiam Homerum dicentem, *Talem esse hominum voluntatem, qualem eam in dies Jupiter inducebat* nomine *Jovis* intelligens illam primam omnium causam mentes hominum moventem. Adde Anaxagoram docentem, *Mentem supremam omnia movere & disponere.* Ex his luce meridianâ clariùs perspicies, Doctrinam præmotionis non esse inventum nuperum, sed vetus dogma ab Aristotele, & aliis Antiquis traditum, expressum, explicatum, iis verbis, iis exemplis, iis argumentis,

tis, ac nunc à Thomistis traditur, exprimitur, explicatur, ac defenditur; immò & ante illos à Sanctis Patribus, à S. Ambrosio, qui ob id comparat Deum Animæ, quòd sic *omnia moveat & gubernat, ut anima corpus*, lib. de Dignitate hominis cap. 2. à S. Augustino, qui lib. 5. de Genesi ad litteram, cap. 20. verbis paullo aliis, sed eodem sensu & modo, ac in libro de Mundo ad Alexandrum., hunc impulsum Dei omnia moventem expendit; à S. Thoma hoc ipsum ducis exemplum usurpantis in 3. Dist. 23. quæst. 3. artic. 2. Quibus si adjungas aliud non tacendum, Adversarios, sublatâ præmotione, jam ab his Veterum expressionibus, exemplis, argumentis velut à scopulis abstinere, ac oppositis uti; *Deum non movere causas secundas, sed iis cooperari; non influere aliquid in eas, sed cum iis in effectum; non eas applicare, sed exspectare; non ducere motu prævio, sed iis accedere concursu simultaneo; non se habere ad eas, ut Animum ad membra, quæ movet; sed ut nauta ad socium, cum quo navem movet, &c.* habebis liquidò ex ipsis contra ipsos, quàm longè ab Antiquis discesserint, ac peremptorio judicio ex ore eorum eos judicabis.

§. VI.

Probatur Præmotio authoritate S. Augustini.

Sententia S. Augustini circa materiam de Auxiliis, Ecclesiæ doctrina est, ut constat ex Conciliis Milevitano, Carthaginensi, Arausicano, & ex pluribus summis Pontificibus Innocentio, Zosimo, Bonifacio, Hormisda, Clemente VIII. & Paullo V. Unde cum quæstio præmotionis adeò sit affinis quæstioni de Auxiliis, maximi quoque ponderis est in illa authoritas D. Augustini. Neque verò hac in parte minùs expressa est, quàm magna: liceret enim non quædam loca, sed libros integros afferre; de Gratia Christi, de Prædestinatione, de Correptione & Gratia, & alios ejusmodi, in quibus asserit, Deum ita movere voluntates hominum, ut sine præmotione physica explicari nullo modo possit. Unde Molina ingenuè agnoscit, S. Augustinum sibi non satis favere, sed explicandi modum à suo alienum tenuisse, quamvis ejus Asseclæ eum, ut possunt, explicare conentur.

Probatur itaque Physica præmotio authoritate, ac principiis S. Augustini. Ille docet physicam præmotionem, qui docet, voluntatem applicari à Deo motione, qua facit, ut faciat; quæ fit efficax efficacitate fundata in omnipotentia Dei & dominio, quod habet in voluntatem creatam, per quam inclinat cor ad agendum, ab uno ad alium affectum transfert, in nobis, & per nos agit quidquid voluerit, &c. Sed hanc motionem ubique docet, & commendat S. Augustinus: Ergo physicam præmotionem docet. Major constat: non enim aliud Thomistæ nomine physicæ præmotionis intelligunt. Deinde concursus simultaneus non facit, ut faciamus, sed confaciamus; nec per nos agit, sed nobiscum; immò potiùs non per ipsum, cum à nobis determinetur & applicetur. Nec itidem moralis motio facit, ut faciamus, sed ad id invitat, nec ejus efficacia, si qua polleat, ex Dei dominio & omnipotentia profluit, sed ex objecti amabilitate; nec tanta est, quin sæpe nulla sit, ac frustra nos sollicitet, &c. Minor verò patet legenti S. Augustinum de Grat. & Libero Arbitrio cap. 20. *Deus*, inquit, *dominatur voluntati hominum*, ex quo principio capite sequenti infert, *quòd agit omnipotens Deus in cordibus humanis motum voluntatis ipsorum, & operatur ad inclinandas eorum voluntates* Et de Correptione & Gratia cap. 14. *Deus de voluntatibus hominum, quod vult, cùm vult, facit; habet enim cordium inclinandorum omnipotentissimam potestatem*. Et jam citato Libro de Gratia & Libero Arbitrio, cap. 17. *Deus*, inquit, *facit, ut faciamus, præbendo vires efficacissimas voluntati*. Hæc & similia millies legerit, quæ nisi sint ipsissima Præmotio, nescio quibus verbis luculentiùs exprimi possit.

Confirmatur. Pelagius non negabat concursum simultaneum, quem videtur intellexisse per *adjutorium possibilitatis*, nec motiones morales, ut excitationes, illustrationes, &c. ut evidenter constat ex libro de Gratia Christi, & tamen ipsum impugnabat Augustinus: Ergo præter concursum simultaneum, & motionem moralem exigebat aliam motionem, quæ non daret tantùm posse, nec ad agendum duntaxat moraliter excitaret, sed voluntatem interiùs applicaret actioni. Demum, omnia argumenta, quæ Adversarii solent objicere Thomistis, S. Augustinus sibi proponit & solvit; ut quòd tolleretur libertas: quòd Deus esset author mali;

quòd

quòd præcepta essent impossibilia, &c. Ergo S. Augustinus idem tenuit, quod docent Thomistæ; idem refutavit, quod in Adversariis refutant Thomistæ.

Unum responderi posset, Motionem illam à S. Augustino contra Pelagium defensam, esse ordinis supernaturalis, ac homini lapso propriam; adeoque longè diversam à Thomistica præmotione omnibus communi.

Sed contra. Licèt S. Augustinus in suis contra Pelagianos Tractatibus agat præcipuè de motione supernaturali, & homini lapso necessaria eam tamen iis probat principiis, quæ generaliter evincunt præmotionem etiam naturalis ordinis, nempe ex omnipotentia & dominio Dei, ex dependentia creaturæ à Deo; ex eo quòd à Deo fit omne bonum; & ab eo & per eum fint omnia; operetur omnia in omnibus, proindeque etiam motum voluntatis humanæ, &c. Quæ principia à S. Viro usurpata præmotionem Thomisticam palàm convincunt. Verùm præterea eam in ordine naturali apertè docet loco à nobis relato 5. de Genesi ad Litt. cap. 20. *Movet*, inquit, *Deus occultâ potentiâ universam creaturam, eoque motu, illa versata, dum Angeli jussa perficiunt, dum circumeunt sidera, dum alternant venti, dum abyssus aquarum lapsibus, ac diversis etiam per aerem conglobationibus agitatur, dum vireta pullulant, suaque semina evolvunt, dum animalia gignuntur, varioque appetitu proprias vitas agunt, dum iniqui justos exercere permittuntur, explicat secula, quæ illis, cùm primum condita sunt, tanquam implicita indiderat; quæ tamen in suos cursus non explicarentur, si ea ille, qui condidit, provido motu administrare cessaret*. At rursus in fine libri, *Deus omnia, quæ simul fecit; administratorio actu gubernans & movens, sine cessatione operatur*. Vides hic suis Characteribus expressam præmotionem *occulta potentia*, qua Deus omnia omnino tum libera, tum necessaria agentia movet; *qua illa versata* suos actus peragunt; *motus providi*, per quem omnia administrantur, & sine quo cuncta cessarent; *actus* agentia jam à Deo condita *moventis*. Talem Adversarii admittant, nihil ultra requiremus: Ergo S. Augustinus non modò in ordine gratiæ, sed etiam in naturali ordine, ac respectu omnium agentium idem, ac Thomistæ, docet, ea non agere, nisi actualiter mota à Deo. Hinc Hilarius inter sententias S. Augustini hanc refert: *Divina voluntas est causa omnium corporalium, spiritualium-*

quæ motionum. Nihil enim fit visibiliter, quod non de invisibili, & intelligibili summi Imperatoris aula vel jubeatur, (pro bonis) *vel permittatur* (pro malis) Sent. 56.

§. VII.

Probatur Præmotio ex S. Thoma.

PRæmotionem doceri à S. Thoma ipse Molina fatetur Concordiæ Disp. 26. & 1. part. quæst. 14. art. 13. Disput. 6. Item Conimbricenses 2. phys. cap. 7. quæst. 13. art. 1. Item Libellus de Ratione studiorum compositus à Patribus Societatis cap. de Delectu opinionum; non quidem ille, qui posteriùs editus circumfertur, in quo ingenuum illud testimonium suppressum fuit, sed primæ editionis Romanæ ann. 1586. de quo vide R.P. Gonet 12. Disp. 6. art. 2. §. 5. Immò ipse Suarez agnoscit eam doceri à S. Thoma Quæst. 3. de Potent. art. 7. Sed addit illam in Summa tacitè retractasse, quòd in ea Quæstione de Potentia docuerat: quia, inquit 1. part. quæst. 105. art. 5. explicans modum, quo Deus movet creatura, non meminit motionis receptæ in creatura; nec dicit simpliciter, *eam applicari à Deo*, ut dixerat Quæst. 3. de Potent. sed *quasi applicari*. At vir prudentis non erat tam futili fundamento hanc retractationem S. Thomæ imponere. Pari licentiâ dici posset, S. Joannem Evangelii sui cap. 1. quæ priùs de Filio Dei magnificè dixerat, retractare, ac illum non verè filium innuere, quòd subdat, *Vidimus gloriam ejus quasi unigeniti à Patre.* Sanè tantum abest, S. Thomam eo loci præmotionem inficiari, ut Molina & Conimbricenses supra citati, cùm agnoscunt eam doceri à S. Thoma, hunc locum ut expressissimum laudent. Nempe in eo apertè, sed pressiùs, idem docet ac Quæst. de Potentiâ, Deum non modò causis secundis agendi vires contulisse & conservare, sed etiam eas ad agendum movere, quod, ut utroque in loco ait, in subordinatis necesse sit, *primum agens movere secundum ad agendum*. Porrò si movet, motione movet, non in se, sed in causa mota recepta; nam movere sine motione repugnat: Ergo ibi docet hanc motionem à Deo in caussis secundis impressam, ob quam *secundum agens dicitur agere in virtute primi*, ut utroque in loco asserit.

Ac

Ac subdit, Deum ea motione *movere causas, quasi applicando earum virtutes, sicut Artifex applicabat securim*: quibus verbis non negat, eas verè applicare; sed docet, hanc motionem esse ad instar, seu per modum applicationis, quo sensu particula *quasi* sępe usurpatur, ut à Sancto Joanne loco laudato. At si velis *quasi* sumi à Sancto Thoma in sensu diminutivo, id referri debet ad subsequens exemplum artificis applicantis securim, ut innuat, non esse omnimodam paritatem. Cęterùm causas secundas à Deo applicari etiam sine restrictione asserit, cum sępius in Summa, tum eo ipso articulo ad 3. Unde evanescit hæc fictitia retractatio, ac ubique sibi consenti ens S. Thomas pręmotionem constanter docet. Loca omnia referre nimium foret; innumera enim sunt. Plura collegit R. P. Gonet 1. 2. Disp. 6. art. 2. Nos hîc pauca expendemus.

Probatur itaque Pręmotio ex S. Thoma. Pręmotio physica est, quâ Deus omnes causas tum necessarias, tum liberas movet ad agendum, non per modum finis moraliter alliciendo, sed per modum agentis activè applicando motione prævia ad actionem, recepta in causa agente, & non in ipso effectu; quam tamen infallibiliter sequitur effectus: Sed ubique hanc motionem S. Thomas docet: Ergo docet pręmotionem. Major constat. Minor probatur ex S. Thoma.

Et quidem Deum movere omnes omninò causas ad agendum docet 1. 2. quęst. 109. art. 1. *Quantumcumque*, inquit, *natura aliqua corporalis, vel spiritualis ponatur perfecta, non potest in suum actum procedere, nisi moveatur à Deo*. Et artic. 9. *Nulla res creata potest in quemcumque actum prodire, nisi virtute motionis divinæ*. Id millies repetit, ac probat Aristotelis principio 8. phys. cap. 5. *Considerandum*, inquit 1. part. quæst. 105. art. 5. *quòd si sint multa agentia subordinata, semper secundum agens agit in virtute primi. Nam primum agens movet secundum ad agendum. Et secundùm hoc omnia agunt in virtute ipsius Dei*.

Quòd verò hæc motio non sit moralis, seu per modum finis alliciendo; sed physica, seu per modum agentis applicando, constat vel ex eo, quòd sit communis omni causæ, quod dici nequit de morali; ac disertè docet Sanctus Thomas 1. part. quęst. 105. art. 4. & 5. & quæst. 111. artic. 2. ubi distinguit has duas motiones, per modum

dùm objecti & finis alliciendo; & per modum agentis interiùs activè inclinando, ac utramque, maximè secundam, Deo tribuit respectu voluntatis creatæ, quę propriè sola capax est motionis moralis. *Utroque modo*, inquit quæst. 105. art. 4. *proprium est Dei movere voluntatem, sed maximè secundo modo, eam inclinando.* Et ne quis putet, Deum hoc modo solùm movere voluntatem ad bonum in communi, quęst. 111. art. 2. hoc jus ei vindicat respectu cujusvis actûs: *Immutare*, inquit, *voluntatem est proprium Dei, secundùm illud Proverb. 21. Cor regis in manu Domini; quocumque voluerit, vertet illud.* Et Quęst. 22. de Verit. art. 9. *Voluntas*, inquit, *potest immutari ab aliquo dupliciter. Uno modo sicut ab objecto suo;* ecce moralem motionem. *Alio modo per modum causæ efficientis*, ecce physicam. *Et sic*, nempe physicè, *nulla creatura potest directè agere in voluntatem, ut eam immutet necessariò, vel qualiter, cumque inclinet, quod Deus potest. Solus enim*, ut subdit, *potest inclinationem voluntatis, quam ei dedit, transferre de uno in aliud secundùm quod vult.* Atque id sic probat art. 8. *Sicut omnis actio naturalis est à Deo, ita omnis actio voluntatis in quantum est actio, non solùm est à voluntate, ut immediatè agente, sed à Deo, ut à primo agente, qui vehementiùs imprimit. Unde sicut voluntas potest immutare actum suum in alium, ita & multo ampliùs Deus.*

Quòd verò motio Dei sit prævia ad actionem creaturæ, non solùm docet, sed probat S. Thomas 3. Cont. Gent. cap. 149. *quia*, inquit, *motio moventis præcedit motionem mobilis ratione & causalitate.* Idque liquet alio S. Thomæ principio. Nam prius est, causam secundam esse completam ad agendum, quàm agere. Porrò inquit 3. Cont. Gent. cap. 66. *Complementum agentis secundi est ex virtute agentis primi.* Unde in 3. Distinct. 23. quęst. 3. artic. 1. *In agentibus subordinatis*, inquit, *actio primi agentis est prior in movendo, quia actiones omnium secundorum agentium fundantur super actionem primi agentis, quæ cum una sit communiter omnes firmans, specificatur ejus effectus in hoc & in illo secundùm exigentiam illius. Sicut uno præcepto ducis præcipientis bellum unus accipit gladium, alius parat equum, & sic de aliis.*

Quòd autem motio Dei recipiatur non in effectu, sed in ipsa causa, perpetuò docet. In 1. Distinct. 28. quęst. 1. art. 5. *Virtus*, inquit, *causæ primæ recipitur in causa secunda secundùm modum causæ secundæ.* Et Quęst. 3. de Potent. art.

7. cum

7. cum dixisset, *Deum esse causam actionis causa secunda; non solùm in quantùm dat & conservat virtutem ejus, sed etiam quatenus movet & applicat virtutem ad agendum*, id uberiùs sic explicat ad 7. *Virtus naturalis, qua est rebus naturalibus in sua institutione collata, inest eis ut quadam forma habens esse ratum & firmum in natura. Sed id, quod à Deo fit in re naturali, quo actualiter agat, est ut intentio sola habens esse quoddam incompletum*, nempe per modum motionis transeuntis. Quem locum adeo expressum sensit ipse Suarez, ut vir ad eludenda S. Thomę testimonia solertissimus nullam evasionem excogitare valens, coactus fuerit confugere ad ficticiam illam retractationem, de qua supra.

Demum hujus motionis efficaciam & infallibilitatem docet S. Thomas ubique, ex efficacia & universalitate divinę voluntatis, cujus est exsecutio. *Deus*, inquit Qu. 6. de Malo, art. 2. *movet immutabiliter voluntatem propter efficaciam sua voluntatis*. Unde ait 1. 2. qu. 10. art. 4. *Si Deus moveat voluntatem nostram ad aliquid, impossibile est, ut ad illud non moveatur*. Ergo S. Thomas pręmotionem docet, qualem nunc docent Thomistę, physicam, prævium, infallibilem, &c.

Nec dici potest, S. Thomam loqui solùm de motione morali; id enim repugnant ejus apertissimis verbis supra relatis. Nec de concursu simultaneo Adversariorum; hic enim non movet, nec applicat causas, nec recipitur in illis, nec pręvius est, nec infallibiliter infert effectum. Imò qualem docent Adversarii, rejicit Sanctus Thomas Opusc. 1. cap. 23. *Dupliciter*, inquit, *aliquid dicitur cooperari alteri. Uno modo, quia operatur ad eundem effectum, sed per aliam virtutem; sicut minister Domino, & instrumentum artifici, à quo movetur. Alio modo, in quantum operatur eandem operationem cum ipso; sic diceretur de duobus portantibus aliquod pondus, vel de pluribus trahentibus navim, quòd unum alteri cooperatur. Secundùm primum modum creatura potest dici cooperari Creatori. Secundo autem modo creatura Creatori non cooperatur.*

At inquies. Ergo nec S. Thomas non admisit concursum simultaneum? Resp. Spurium, Deoque indignum, qualem ponunt Adversarii, non admisit, sed expresse rejecit. At legitimum admisit, quo Deus, non ut causa partialis, sed ut Author totius entis, immediatè influit in omnes causarum effectus, ac continuò conservat in esse.

Cùm enim, inquit 1. par. qu. 8. artic. 1. *Deus sit ipsum* esse, *oportet, quòd* esse *creatum sit proprius ejus effectus. Hunc autem effectum causat Deus in rebus, non solùm quando primò esse incipiunt, sed quandiu in* esse *conservantur. Unde est in omnibus & intimè*. At propterea non excludit virtutes agentium secundorum, quę pro suo modulo influunt in suos effectus, sed mota & applicata à Deo. Primus Dei influxus est concursus ille generalis, quem Adversarii nomine *concursûs simultanei* vocant, sed re ipsa prępostere explicant. Alter verò est, quem Thomistę pręmotionem vocant. Uterque est ab una simplici virtute Dei, quę dat causę actu *agere*, sicque pręmovet eam, & effectus actu *esse* illum sub universali entis participati ratione attingendo, sicque non solùm per causas, sed cum causis agit. S. Thomas hos influxus ita distinguit, ut licèt per impossibile Deus non esset causa universalis essendi, proindeque secundo modo non influeret; attamen supposita ratione primi motoris in secunda moventia priori modo influeret, quia ut docet 1. p. q. 105. art. 5. *si sint multa agentia subordinata, semper primum agens movet secundum ad agendum*, abstraendo ab eo, quòd illud produxerit, aut non produxerit.

Unum dici posset, S. Thomam pręmotionem, seu *Praviam motionem*, ubique docere; nullibi prędeterminationem.

At jam ostendi art. 2. pręmotionem esse prędeterminationem. Nec verò *Pradeterminationis* nomine aliud intelligimus, quàm pręviam motionem & applicationem ad agendum, seu ad exercitium actûs applicantem, quam docuisse S. Thomam constat ex locis relatis.

Adde pro coronide, rationes omnes, quibus Thomistę pręmotionem, seu prędeterminationem probant, desumi à S. Thoma; objectiones, quas Adversarii contra proferunt, proponi à S. Thoma; solutiones, quas illi adhibent Thomistę, adhiberi à S. Thoma, ut ampliùs infra constabit. Ergo tandem rem, ac illi, docuit S. Thomas; imò nec nomina tacuit, ut infra ostendam in solutione objectionum.

§. VIII.

§. VIII.

Probatur Præmotio rationibus.

JUstissima causa æquis semper rationibus abundat. Quæ verò justior esse potest, quàm quæ dominium Dei & dependentiam causarum secundarum à prima defendit? Nobis itaque hoc nunc agentibus plures, ac validæ rationes se offerunt, è quibus eas præcipuè seligemus, quas ipse S. Thomas usurpat.

RATIO PRIMA.

Præmovet Deus, quia Primus motor.

HÆC ratio sic expendi potest. Causæ secundæ non agunt nisi motæ & applicatæ à Deo: Sed hæc motio, seu applicatio, est physica & prævia: Ergo datur physica præmotio. Minor duo dicit. 1. Quòd motio causæ secundæ à prima, si detur, sit physica. 2. Quòd sit prævia. Primum constat, quia non est motio per modum objecti & finis, quæ dicitur *moralis*; sed per modum causæ efficientis, quæ dicitur *physica*. Est enim à prima causa formaliter ut tali, id est, exercente munus primæ causæ efficientis & non objecti allicientis. Deinde est motio communis omnibus causis secundis; qualem esse moralem palàm repugnat. In hoc nulla est difficultas. Secunda verò pars minoris etiam constat. Nam causa est prior effectu, & motio suo termino: Sed actio causæ, quæ agit ut mota & applicata ab alia, est effectus & terminus illius motionis; movetur enim ad agendum, & agit quia movetur & applicatur: Ergo motio illa est prior actione causæ secundæ. Unde S. Thomas 3. cont. Gent. c. 149. ex Aristotele ut principium per se notum statuit, *Motio moventis est prior motione mobilis ratione & causâ.* Itaque minor constat.

Major verò (præterquam effatum est tum apud Patres, tum

tum apud Philosophos, tum apud omnes tritum & ratum, qui ideo Deum *Primum Motorem* vocant, quòd omnia moveat, seu, ut loquitur Boetius, *immotus manens dat cuncta moveri*, adeo ut citra temeritatem negari nequeat) sic probari potest. In moventibus & agentibus subordinatis secundum non agit nisi motum & applicatum à primo: Sed omnes causæ secundæ sunt subordinatæ Deo ut primo moventi & causæ primæ: Ergo non agunt, nec movent, nisi motæ & applicatæ à Deo. Minor constat. Major declaratur, primò inductione à S. Thoma 3. cont. Gent. cap. 67. Sic in naturalibus corpora inferiora moventur & excitantur ad agendum virtute superiorum corporum. In animalibus inferiores potentiæ moventur & applicantur à superioribus, ut in homine omnes aliæ à voluntate. In artificialibus inferiores Artifices moventur & applicantur à superiore artifice, cui subduntur. In politicis inferiores ministri à principe. In exercitu milites à Duce, &c. Tum ratione. Nam in ea dependentia & applicatione sita est subordinatio causarum, ut inferior superiori subdatur, ei inserviat, ejus applicationem exspectet. Unde cum agit, non ut mota ab ea, sed ut se movens, hoc ipso subordinationem ejus effugit; ut cum miles non jussus pugnat; cùm appetitus non applicatus à voluntate, sed suo impetu, prorumpit in aliquem effectum, jam subordinatio non est. Adde inconveniens. Movens non motum ab alio in aliquo opere, est in eo primum movens: Ergo hoc ipso quòd est secundum movens respectu alicujus operis, oportet, ut non moveat nisi ut motum ab aliquo primo.

Hic aqua hæret adversariis. Molina 1. p. qu. 14. art. 13. Disp. 6. negat disertè, causas secundas moveri à Deo. Suarez Metaphys. Disp. 22. Sect. 2. n. 47. & 49. dicit, moveri quidem, sed admodum impropriè. Itaque omnes Antiquos ineptos facit, qui in re tanti momenti adeo impropriè locuti sunt. Alii dicunt, moveri per concursum simultaneum. Nihil absurdius. Nempe ut si dicas, nautam moveri à socio, quia ipse non eum, sed cum eo navim movet. An non pari jure dici posset, Deum moveri à causa secunda, quia ipsa cum eo movet subjectum, in quod agit?

Confirmatur. Si causa secunda non prævio motu applicata, sed simultaneo concursu adjuta suum produceret effectum, nec causa secunda, nec ejus effectus penderent à Deo ut à causa propriè prima, sed solùm simultaneè: Consequens est absurdum: Ergo & antecedens. Probatur seque-

sequela. 1. Ex ipsis terminis. 2. Exemplo trito adversariorum, plurium simul trahentium navim, quorum neuter respectu alterius causa prima dici verè potest. 3. Ex modo, quo Adversarii concursum simultaneum explicant, ut influxum partialem, se solo insufficientem, qui proinde, ut agat, tam eget influxu causæ creatæ, quàm illa ipso.

Respondent, Deum dici causam primam, non præcisè quia concurrit, sed quia virtutem, qua ei cooperatur causa secunda, illi dedit.

Sed contra. Ergo Deus non erit causa prima ex eo influxu, quo nunc agit, sed quo olim egit, cum causam produxit, quod planè absurdum: imò nec propriè dici poterit causa prima ex eo, quòd causam, quam adjuvat, produxit. Id eo exemplo constat. Cùm pater trahit navim cum filio suo, etsi virtutem, qua filius agit, dederit; non tamen ob id propriè & formaliter dici potest actu agere ut causa prima, sed ut concausa respectu filii & motûs navis; nec filius ut actu agens ei subordinari, sed solùm coordinari intelligitur.

SECUNDA RATIO.

Præmovet Deus, quia causæ secundæ sunt instrumenta Dei.

HAnc rationem Deus ipse adhibet Isaiæ 10. ubi ut deprimat regis Assyriorum superbiam, expressis verbis hoc jus causæ principalis utentis creaturâ suâ ut instrumento sic sibi vindicat: *Numquid gloriabitur securis contra eum, qui secat in ea, aut exaltetur serra contra eum, à quo trahitur? Quomodo si elevetur virga contra elevantem se, & exaltetur baculus, qui utique lignum est.* Hic loquitur de Rege, nempe de causa libera nulli mortalium subdita, quæ si attestante Deo, ejus instrumentum sit, idem à fortiori dicendum de omni alia causa. S. Thomas hac ratione sæpe utitur. 3. de Potent. art. 7. 3. cont. Gent. c. 66. 67. 147. ubi sic scribit: *Sub Deo, qui est primus intelligens & volens, ordinantur omnes intellectus & voluntates, sicut instrumenta sub principali agente.* Idem millies repetit de omnibus creaturis.

Pro-

Probatur itaque præmotio ex eo capite. Instrumentum non agit ad effectum causæ principalis, nisi ut applicatum, proindeque præmotum à causâ principali: Sed creaturæ in omni operatione sua agunt ad effectum proprium Deo: Ergo debent ab eo applicari, proindeque præmoveri. Major probata fuit à nobis in physica, cùm de instrumentis. Et præterea suaderi potest, quòd de ratione instrumenti sit, ut eo causa princeps utatur: usus autem est applicatio ad opus: unde his uti dicimur, quæ ad aliquid applicamus. Minorem sic probat S. Thomas. Ratio entis est proprius effectus Dei: nam causæ universalissimæ debet correspondere effectus universalissimus. Porrò nihil universalius ente: Sed omnis creatura, dum aliquid agit, attingit rationem entis, hæc enim intimè includitur in omni effectu: Ergo agit ad effectum proprium Dei.

Hæc S. Thomæ ratio illustrari potest exemplo artificialium. Sic videmus, rationem universaliorem, v. g. totius domûs ordinem, esse proprium effectum artificis superioris; partes verò ejus respici à particularibus artificibus ut proprios effectus, aliam à fabro ferrario, aliam à fabro lignario, aliam à cæmentario, &c. Quia tamen in his includitur aliquid ordinis ad totam domum, sub ea ratione non spectantur ab inferiori artifice, nisi ut ab instrumento; adeoque nec ad eas sic spectatas agit, nisi sub applicatione architecti. Unde cùm latomus lapidem in ordine ad domum sub tali figura disponit, si figuram præcisè spectes, ad eam se habet latomus ut causa principalis; proprium enim ejus opus est: at quatenus refertur ad domum, ad eam se habet ut causa instrumentalis, sub architecto ut causa principali applicante. Sic ratio universalis entis est effectus Deo proprius, entia verò particularia distribuuntur inter causas particulares ut proprii effectus. Quia tamen in his includitur ratio entis ut sic, sub eo respectu spectant ad Deum, ut ad causam principem; ad causas verò secundas, ut ad instrumenta Dei. Unde, ut dixi de particularibus artificibus, si præcisè spectes hanc rationem entis, ejus causa principalis est causa secunda: at ut relata ad ens in communi, jam spectat ad Deum, ut ad causam principalem; ad creaturam verò, ut ad instrumentum, sub Deo applicante agens.

Respondent Adversarii 1. Creaturas propriè non esse instrumenta Dei. At repugnat non modò jam facta ratio, sed etiam adducta ipsius Dei authoritas.

Respondent 2. Instrumenta non debere moveri à causa principe. At id vindicavimus agendo de instrumentis. Deinde, quidquid sit de instrumentis naturalibus, certè artificialia videmus non agere nisi ut ab artifice mota. Porrò Deus dicit, creaturas, etiam liberas, se habere ad illum, ut ad artificem ejus instrumenta. Reponent fortè, impropriam esse locutionem. Reponam, imò falsam omnino fore, si Deus solùm simultaneè concurreret.

TERTIA RATIO.

Deus præmovet, quia est causa influxûs causæ secundæ.

HÆC ratio, quæ desumitur ex S. Thoma in 2. Dist. 37. quæst. 2. art. 2. sic formari potest. Ille causam præmovet, qui ejus actualem influxum in ea causat: Sed Deus actualem influxum causæ secundæ in ea causat: Ergo eam præmovet. Major constat. Causa enim est prior effectu: Ergo influxus alium causans est eo prior. Minor verò probatur. Omne ens, omnisque ejus differentia est à Deo, idque adeo certum est, ut S. Thomas oppositum hæreticum censuerit: Sed quòd creatura, cùm antea solùm posset, nunc actu agat & influat, est aliquid, ut constat: Ergo hoc est à Deo.

Dices, esse à Deo simultaneè concurrente.

Sed contra. Concursus simultaneus, ut ab Adversariis explicatur, non dat, sed exspectat influxum creaturæ; ideoque ab illis *partialis* dicitur, quòd aliquid ex parte creaturæ illi accedat. At si contendant, illud ipsum, quo creatura in ratione actu agentis, & Deo cooperantis constituitur, ab eo in ea causari, jam nec partialis erit, sed totalis; nec simultaneus, sed prævius; nec solùm adjuvans, sed promovens.

Repones, influxum creaturæ esse à Deo, quatenus dedit virtutem, à qua procedit & causatur.

Sed contra. Cùm Deus virtutes activas contulit, dedit quidem posse, sed non dedit actu agere & influere. Unde causam secundam eo influxu à se pendere fecit, ut ens secundum à primo ente; sed non ejus influxum, ut à causa su-

superiori, hunc in inferiori causante: Ergo si illum præterea ei non influat, propriè non erit à Deo.

Argumentum urgentius est in causis liberis. Nam cùm bene utuntur libero suo arbitrio, bonus hic usus, & actus eum consequens non eo solo referri potest in Deum, quòd illis liberum arbitrium contulit. Hoc enim cum Pelagius diceret, damnatus est ab Ecclesia, & meritò. Cum enim liberum arbitrium vi suæ creationis æqualiter se habeat ad *agere & non agere*, ad bonum & malum, ex creatione sua non habeat, ut hîc & nunc bene agat. Itaque si Deus liberum solum arbitrium dederit, non usum ipsum; cùm homo per illud bene agit, meliorem se ipse efficiet, quàm à Deo factus sit, quod ut exsecrandam superbiam detestatur S. Augustinus lib. 12. de Civit. Dei, cap. 9. Nec dicas, id dicere non posse, quia adjuvatur à Deo. Nam & illud adjutorium ab Adversariis indifferens statuitur. Quid itaque faciet, ut illæ vires, tum innata hominis, tum adjuncta Dei, ad bonum & malum indifferentes, ad bonum potiùs flectantur? Sanè, juxta Adversarios, ipse homo propriè, ac per se causa sibi erit tanti boni, ut etiam fatetur Molina supra relatus. At contra reclamat orans Ecclesia, immo ipse Molina, dum loquitur cum Ecclesia hanc non minùs veram, quam humilem confessionem toties repetente: *Deus, à quo bona cuncta procedunt. Deus virtutum, cujus est totum, quod est optimum. Deus omnium bonorum largitor, &c.* Ac paullo pleniùs Apostolus: *Quoniam ex ipso, & per ipsum, & in ipso sunt omnia, ipsi gloria in sæcula. Amen.*

QUARTA RATIO.

Deus pramovet, quia est universalis provisor.

HÆC ratio, quam sæpe expendit S. Thomas, sic formari potest. Ille, qui respicit finem ultimum Universi, omnes causas sibi cooperantes debet applicare, & movere ad hunc finem: Sed Deus respicit finem totius universi: Ergo ejus est omnes causas ad illum movere & applicare. Minor constat: est enim universalis Provisor & Gubernator. Major verò probatur. Ille, qui finem ultimum Universi respicit, debet omnia in illum dirigere & perducere, ut Ducis est, qui victoriam propriè ut finem respicit, omnes milites ad eam dirigere, & tandem perdu-

ducere : Sed non potest dirigere, nisi applicet & moveat ad agendum conformiter ad hunc finem; nam simul concurrendo non dirigit, imò concursus simultaneus, ut explicatur ab Adversariis, potiùs dirigitur à causa secunda, quàm dirigat : Ergo debet movere & applicare. Vide S. Thomam 1.2.quæst.9.art.1.

Illustratur hoc argumentum ex iis, quæ humana ratio facit. Cùm enim alicui cura finis ultimi in negotio imponitur, quantum potest cavetur, ut omnes ad hunc finem collaborantes ipsi maximè subdantur, nec solùm ei cooperentur, aut ille ipsis, sed potiùs ut nihil omnino agant, nisi ex ejus ductu & applicatione. Hoc enim ad rectam rationem maximè pertinere mens humana clarè perspicit nec aliter finem posse commodè obtineri. Hinc Romani duces inferiores injussu imperatoris pugnantes, etiam si vincerent, plectebant. Cùm itaque Universum summâ, & potentissimâ ratione optimè sit constitutum, necesse est, ut in eo inferiores causæ illi, quæ præest, & finem ultimum respicit, perfectissimè subdantur, nec quidquam moliri queant, nisi ejus ductu & applicatione. Atque ita factum Scriptura passim testatur, cùm ait, *omnia Deo servire, in manu ejus esse, ejus præcepto agere, ejus verbum facere*, &c. quod cum ad creaturas irrationales extendatur, intelligi nequit de ordinatione aliqua morali, sed de impulsu physico cuncta in finem à Deo intentum applicante.

Confirmatur. Cùm providentia sit infallibilis, necesse est, ut res sibi subditas ad finem suum infallibili directione perducat : Sed sola præmotio id præstare potest : Ergò datur. Major constat. Minor probatur. Nam quidquid præter eam ponunt Adversarii, fallibile est; concursus enim simultaneus est indifferens, motiones morales sæpius inefficaces : Ergo infallibilitas divinæ providentiæ exigit aliquid amplius & efficacius, nempe præmotionem, ut certissimam ejus executricem. Hinc S. Thomas 1. par. qu.103. art.8. *Omnis*, inquit, *inclinatio sive naturalis, sive voluntaria, nihil aliud est, quàm impressio à primo movente, sicut inclinatio sagittæ ad signum determinatum nihil aliud est, quàm impressio à sagittante.* Ex quo concludit, quòd divinæ Gubernationi nihil resistit, *Eo quod*, inquit, *omnia, quæ aguntur vel naturaliter, vel voluntariè, quasi propriâ sponte perveniunt in id, ad quod divinitus ordinantur.* En germanam, nobilem, Deo dignam, Scripturis conformem rationem explicandi infallibilitatem Providentiæ, in ipsa

præ-

præmotione, seu impressione à primo movente in omnia derivatâ fundatam; quam deserentes Adversarii Scientiæ mediæ providentiam, ne oberraret, dirigentis commentum excogitare coacti sunt. At hæc fusiùs Theologi.

QUINTA RATIO.

Causa creata debet præmoveri à Deo, quia est indifferens & contingens.

CONstat, plerasque esse causas ex se indeterminatas & contingentes. In his speciali ratione necessitas præmotionis sic vindicari potest. Ab eo, quod est ad utrumlibet, non sequitur aliqua actio, nisi ab aliquo alio determinetur ad unum: Sed pleræque causæ secundæ sunt ex se indifferentes ad utrumlibet, maximè voluntas humana: Ergo non agunt, nisi determinentur ad unum, scilicet à causa prima, quæ sola potest determinare voluntatem. Minor constat. Major est axioma à Commentatore 2.Physic. positum, quod sæpius usurpat S.Thomas. Et est per se notum. Nam nulla est ratio, cur causa, quandiu est indifferens, & æqualiter se habet ad opposita, in hoc potiùs, quàm in aliud propendeat. Porrò nihil est, nisi sit aliqua ratio, cur sit potiùs, quàm non sit.

Respondebis. 1. Causam determinari per suam actionem.

Sed contra. Non effectus causam, sed causa effectum determinare potest. Actio verò comparatur ad causam, ut ejus effectus. Deinde cum causa indifferens est ad agendum & non agendum, nulla est ratio, cur actio exeat potiùs, quàm non exeat à causa, proindeque illam determinet.

Respondebis 2. Causam liberam determinari ab objectis; ut homo indifferens ad amandum potiùs, quàm non amandum, determinatur ad amorem per beneficium ab alio receptum.

Sed contra. Objectum solùm determinat ad speciem, non ad ipsum exercitium. Immo positâ objectivâ illa determinatione voluntas est adhuc indifferens, & ad speciem & ad exercitium, maximè secundùm Adversarios; quippe libertatem definiunt, qua voluntas positis omnibus prærequisitis potest agere & non agere, imò plerumque opposita agere. A quo ergo determinabitur? Addesne

ne præter objectum, concursum simultaneum. At & ipso indifferens est, potiùsque à voluntate determinari magno consensu ejus defensores asserunt.

Reponunt tandem, & meliùs juxta sua principia, voluntatem, etsi indifferentem, seipsam determinare; illudque Axioma esse falsum.

At adeo menti perspicuum est, ut quivis non præoccupatus eorum potiùs opinionem falsam censeat, ut quæ cum vero clarè percepto non cohæret. Deinde voluntas creata jam foret primum dererminans; non enim ab alio dererminaretur. Porrò tam repugnat, ut sit primum determinans, ac ut sit primum movens, prima causa; immo hæc ex illo clarè sequuntur: forer enim in eorum opinione ptimum movens, primaque causa suæ determinationis.

Dices, Voluntatem divinam se ipsam determinare, cùm sit indifferens. Quid ni & creata?

Resp. Quia est creata; & ideo non prima, ac potentialitati permixta. At voluntas divina, cùm sit prima, summè in actu determinat se ipsam; aut potiùs determinar sua objecta. Non enim illa, ut voluntas humana, est in potentia ad suum actum, ut egeat alio eam in actum reducente, & sic determinante, sed tota potentialis indifferentia est ex parte objectorum, quæ ipsa suo actualissimo dominio determinat. At hæc ad reconditiorem Theologiam spectant.

Cæterùm, ut videas quantum hìc aberrent Adversarii à doctrina S. Thomæ, ille cùm hoc Axioma objecisset adversùs libertatem divinam 1. part. quæst. 19. art. 3. ad 5. Axioma ut certum supponens ita respondet: *Dicendum, quòd causa, quæ ex se est contingens, oportet, quòd determinetur ab aliquo exteriori ad effectum. Sed voluntas divina, quæ ex se necessitatem habet, determinat se ipsam ad volitum, ad quod habet habitudinem non necessariam.* Vides omnem aliam causam indifferentem, & contingentem debere ab alio determinari juxta S. Thomam.

At, inquies, S. Thomas sæpe dicit, voluntatem se ipsam determinare per rationem, idque proprium esse causæ liberæ.

Fateor, sed sub Deo applicante, & movente, ut idem dicit S. Thomas conceptis verbis 1. part. qu. 83. art. 1. ad 3. Sed de hoc infra. Interim breviter accipe, quomodo voluntas creata se determinat. Deo applicante, vo-

luntas ex se indifferens ad agendum & non agendum, determinatur ad agendum; ac primò prorumpit in amorem boni ut sic, qui ideo tribuitur Deo speciali modo, quòd voluntas ita à Deo ad illum determinetur, ut ipsa se non determinet. Vi illius actûs ratio inquirit, quid agendum ad illud bonum, ac mixtis variis actibus utriusque illius potentiæ tandem prorumpitur in judicium practicum, *hoc hic & nunc esse eligendum*, ex quo sequitur determinata electio; sicque liberum agens dicitur se ipsum determinare, quod propriâ ratione & voluntate concurrentibus hoc judicium determinans sibi formaverit, sed tamen sub Deo semper has potentias juxta propriam conditionem ad agendum applicante. Unde semper se habet, ut primum determinans tollens indifferentiam passivam voluntatis, ac illi conferens indifferentiam illam activam & dominativam, qua sibi per rationem lectiones proprias determinat. Sicque utrumque conciliatur ac cohæret, & voluntatem seipsam, & Deum voluntatem determinare. Nam illa se determinat, ut secundum agens per suam deliberationem. Deus verò illam determinat, ut primum agens per præmotionem, quæ applicat ad exercitium.

SEXTA RATIO.

Deus præmovet, quia est omnium Dominus.

HAC ratione maximè utitur S. Augustinus, quæ sic formari potest. De ratione domini est applicare sibi subditos ad suas operationes, applicatione quidem morali per imperium, si dominium ejus morale sit, ac solùm moraliter ei subditi subjiciantur; physicè verò, si physicum, ac in ipsa rerum natura constitutum habeat dominium: Sed Deus est supremus omnium dominus, non purè moraliter ex aliqua subordinatione morali, sed naturaliter ex ipsa creaturæ naturali conditione: Ergo ad eum spectat omnia naturalia applicare. Minor constat. Major etiam. Nam actus dominii est re sibi subditâ ad nutum uti. Porrò usus in applicatione consistit.

Confirmatur. In doctrina Adversariorum ne vestigium quidem divini dominii apparet. In actionibus creatura potiùs dominatur, Deus ad summum necessarius

ad-

adjutor cernitur. Causas quidem condidit, sed eas statim emancipavit, ut paret jam adultum filium. Hæ pro suo jure, ut liber, agunt. Adest solùm illis Deus semper ad coagendum paratus, exspectans, non efficiens, ut agant. Ad liberas præterea fungitur munere consiliarii per motiones morales; item exploratoris per scientiam mediam; Domini aliquantulum per leges, sed dominio purè morali, cui ut plurimum homines repugnant; naturalis ac efficacissimi, quale summum, ac supremum naturæ principem decet, ne umbram quidem hìc vides. Nam quòd rerum actiones impedire queat concursûs subtractione, aut extendere uberiori concursu, dominium concursûs sui, non actionis creaturæ, arguit. Sic enim & socii & servi ad aliquod onus necessarii illud impedire queunt, aut promovere. Quomodo ergo stabit illud Regii Vatis? *Quoniam omnia serviunt tibi*. Verear, ne in Adversariorum sententia penè veriùs dici posset, *Quoniam tu servis omnibus*. Hinc inauditâ apud Antiquos interpretatione huc detorquent illud Isaiæ 43. *Servire me fecisti in peccatis tuis*, quod ab iis dictum sit de divino influxu, quasi serviat ad peccandum; sed ut omnes alii exponunt, intelligitur de victimis, de quibus eo loci Propheta loquitur, quas sacerdotes ad sua lucra convertebant. Vel juxta Lactantium & S. Hieronymum, exponitur de Christo, qui propter peccata nostra servi formam accepit, & tot labores pertulit. Unde non dicit Scriptura, *Servire me fecisti peccatis tuis*, quasi ad peccandum tecum; sed *in peccatis tuis*: id est, ob peccata tua, ut ea delerem. Unde subditur, *Ego sum, qui deleo iniquitates tuas*.

SEPTIMA RATIO.

Causa creata eget præmotione Dei, quia ex se activa non est, nisi in primo actu.

HÆc ratio profundissima est & efficacissima, quam hìc accuratiùs expendemus ex penitissimis S. Thomæ principiis.

Itaque sic argumentor. Impossibile est, ut creatura agat, nisi constitutâ sit in ratione principii in actu secundo operativi; Atqui constitui nequit in ratione principii in actu secundo operativi per suam virtutem,

agendi, nec per concursum simultaneum, sed per solam præmotionem: Ergo ut creatura agat, eget præmotione. Ut argumentum omni ex parte convincat, utraque præmissa demonstranda nobis est.

Major supponit rem apud omnes certam, nempe duplicem statum virtutis activæ, habitualem, & actualem; seu in actu primo, & in actu secundo. Sic qui scientiam habet, sed actu non cognoscit ea, quæ scit, dicitur sciens habitualiter, seu in actu primo. Dum verò actu per scientiam cognoscit, dicitur sciens actualiter, seu in actu secundo: in quo statu scientia sine dubio perfectior & actualior est, quàm in primo. In priori enim habet aliquid potentialitatis admixtum; nam si omnem propriam actualitatem haberet, suum actum exsereret. Unde quia scientia Dei est actualissima, & nullo modo in potentia, semper actu cognoscit ea omnia, ad quæ se extendit. Eâ distinctione suppositâ, Major argumenti adeo clara est, ut nemo eam inficiari queat. Nam quod solùm habet principium operativum habitualiter, & in actu primo, actu non agit; immò implicat contradictionem, ut agat quandiu tale agendi principium in eo statu imperfecto, & otioso manet: Ergo ut creatura actu agat, oportet, ut sit constituta in ratione principii actualiter, perfectè, & completè operativi. In hoc nulla est difficultas.

Minor verò probatur. Et in primis creaturam non constitui per concursum simultaneum Adversatiorum in ratione principii in actu secundo operativi constat, nec ipsi diffiteri possunt. Nam hic concursus semper præsto est. Unde si per eum agens constitueretur in ratione principii operativi, omne agens esset semper operativum in actu secundo. At manifestum est, pleraque agentia esse solùm operativa in actu primo, ut sciens, dum dormit. In hoc itaque nulla est difficultas.

Quòd verò nec per suam virtutem activam creatura constituatur in ratione principii in actu secundo operativi, probatur. Virtus activa creaturæ est solùm operativa in actu primo & habitualiter, seu est primum operandi principium, non ipsa ultima actualitas: Ergo non constituit agens in ratione principii in actu secundo operativi. Consequentia est evidens. Antecedens probatur ratione S. Thomæ 1.p.quæst.54.art.1. *Impossibile est*, inquit, *quòd aliquid, quod non est actus purus, sed habet*

ali-

aliquid de potentialitate permixtum, sit sua ultima actualitas: Atqui virtus activa creaturæ non est actus purus, sed habet aliquid de potentialitate permixtum: Ergo non est sua ultima agendi actualitas, sed solùm actus primus exsistens in potentia ad ultimum agendi actualitatem. Idem manifesta inductione confirmatur. Sic in agentibus liberis (de quibus præcipua nobis cum Adversariis quæstio est, an ageant præmotione) virtus eorum activa, nempe intellectus & voluntas, est solùm ex se operativa in actu primo: unde sæpe visuntur in statu actûs primi, seu habituali & otioso. Porrò si nobilissimæ hæ facultates ex se sunt solùm activæ in actu primo, idem à fortiori censendum de ignobilioribus. Atque in plerisque id experientia confirmat. Sic appetitus sensitivus, & facultas motrix, non sunt activa per se in actu secundo. Non enim semper sunt in actu, sed sæpe in otio; immo etiam cùm nihil illis deest ad operandum, solo voluntatis nutu suspensa manent & feriantur. Idem dicendum de sensibus; plerumque enim & ipsi otiantur, uti & facultas altrix in sene, generativa in puero, seminalis in ovo & grano, quæ nihil molitur, etsi materia adsit, donec excitetur. Immò calor licèt maximè activus videatur, ex se non est nisi activus in actu primo, ac separari potest à suo actu secundo; ut constat in calore, ut vocant, potentiali; de quo vide in Physica, ubi de Elementis. Idem sentiendum de omni qualitate naturali activa, licèt quædam semper esse videantur in actu secundo, non quòd tales sint ex sua essentia, sed quòd semper adsit id, quo tales sunt: At re ipsa in iis etiam duplex status distinguitur, potentialis, seu actûs primi; & actualis, seu actûs secundi: Ergo virtus activa omnis agentis creati seu liberi, seu naturalis, non est ipsa ultima actualitas operandi, seu principium in actu primo, & habitualiter ex se operativum: Ergo ut agens creatum constituatur in ratione principii in actu secundo & completo activi, præter virtutem suam activam, & concursum simultaneum, admittenda est aliqua ulterior actualitas à primo agente, qui semper est in actu derivante, qua virtutes activæ creatæ ab illo statu habituali & otioso ad ipsum agendi exercitium, pro suo quæque modo, reducantur; quave ultimo complente fiat, ut hìc & nunc suas actiones, effectusque parturiant; ut sic ultima essendi & agendi

actualitas sit à Deo, ut proprius ejus effectus. Porrò hic ultimus agendi vigor à prima causa in omnes alias effusus, & reducens eas ad ipsum agendi exercitium, à nobis *Praemotio* vocatur.

Respondebis, Agentia creata constitui in ratione principii in actu secundo operativi per propriam actionem à se productam, quae ideo dicitur actus secundus operandi.

Sed contra. Actio duobus modis sumi potest. Primò pro ipsa ultima activitate complente potentiam ad agendum, non ab ipsa potentia producta, (repugnat enim, ut aliquid majorem sibi perfectionem det, quàm habeat) sed ab eo, qui potentiam applicat, & reducit in actum, accepta; quo sensu aliquando sumitur actio à S. Thoma, ut notavi 1. p. Physicae, Disput. 3. qu. 2. art. 2. & sic verum est, agens constitui in ratione principii in actu secundo operativi per suam actionem, illamque esse ultimam agentis actualitatem, ac propriè actum secundum: sed eo sensu actio erit ipsa praemotio. Secundò actio sumi potest pro aliquo ab agente producto, ut sumitur ab adversariis. Hoc sensu sumpta actio, etsi denominet formaliter causam agentem, non tamen ipsa potest esse actualitas complectens causam in ratione principii activi, & ratio cur agens antea illam non profundens jam eam profundat; aliàs esset causa, cur ipsa esset, id est, causa sui ipsius, quod manifestè repugnat. Itaque praeter actionem sic sumptam, immo priùs naturâ, quàm agens eam producat, oportet, ut intelligatur ultimò completum in ratione principii activi. In tantùm enim agit, in quantum est in actu: Ergo priùs est, ut sit perfectè & integrè in actu, quàm ut quidquam ex eo prodeat. Unde quaerenti, cur Petrus v.g non semper actu contempletur ea, quorum habet scientiam, si diceres, quia contemplatio actu non producitur ab eo, derideretur inepta responsio. At si diceres, quia ejus scientia non est summè actualis, sed solùm actus primus contemplandi, exspectans, ut reducatur aliunde ad actum secundùm, aptè responderes; solùmque restaret quaerendum, quid sit, quod hanc scientiam reducit ad actum secundum contemplandi. Et in hoc nulla est difficultas.

Repones. Facultates inferiores applicari ad actum à superioribus creatis, ideoque non egere praemotione. Ut vis seminalis grani, hieme torpens, excitatur verno

solis

solis calore. Facultas motrix hominis applicatur ad exercitium ab ejus appetitu, appetitur ab imaginatione, imaginatio à ratione, ratio à voluntate, quæ in homine movet ad exercitium alias facultates.

Hoc argumento quidam persuasi dicunt, Deum non præmovere immediatè omnia, sed solùm prima agentia ipsi immediatiora, eaque solùm ad primum actum, quo se deinceps & alia movent: ut voluntas, inquiunt, solùm movetur à Deo ad primum actum, qui est volitio finis; ipsa verò in actu facta movet intellectum ad deliberandum de mediis, & per hanc deliberationem movet se ad electiones suas, Deo ad eas non applicante. Hanc verò putant esse mentem Aristotelis 8. Phys. c. 7. & S. Thomæ 1. 2 q. 9. art. 4. aliisque in locis.

Sed falluntur; nec advertunt, quàm latè pateat hoc S. Thomæ principium 1. 2. quæst. 9. art. 4. *Omne quod est, quandoque agens in actu, & quandoque in potentia,* (id est, cujus vis activa non est ultima sua actualitas) *indiget moveri ab aliquo. Oportet enim, ut id, quod est in potentia reducatur in actum per aliquid, quod est in actu,* ut ait art. 1. Nam etsi eo principio apertiùs probetur, quibusdam gradibus esse deveniendum ad aliquem primum motorem, à quo incipiat motus tum naturæ, tum voluntatis, quique specialiùs, ac singularibus moveat prima moventia naturalia, & voluntatem ad primum actum; attamen si profundiùs penetretur, probat, Deum immediatè movere secunda moventia, etiam quæ moventur ab aliis creatis, & voluntatem, etiam ad eos actus, ad quos se ipsam movet & applicat. Nam virtus illa derivata à Superiori movente creato, magis complens inferis agens, non est sua ultima actualitas, cùm nec ipsa virtus superiori agentis, cujus est participatio, sit sua ultima actualitas, ut constat in doctrina S. Thomæ 1. part. qu. 54. art. 1. Unde est solùm ex se activa in actu primo. Sed juxta S. Thomam virtus, quæ est solùm activa in actu primo, ut agat, debet reduci ab aliquo ad actum secundum & ultimum: Ergo agens creatum, quantumvis instructum, tum propriâ, tum ab aliis superioribus participatâ virtute, adhuc eget reduci ad actum ultimum ab aliquo, nempe ab eo, cujus virtus est sua ultima actualitas, quique proinde solus eam dare aliis potest.

Et hoc est, quod dicit S. Thomas 3. contra Gentes

c.66. Ultimum complementum agentis secundi est ex virtute agentis primi. Unde Quæst. 5. de Potent. art. 7. docet, omnem omnino virtutem creatam, sive immediatè à Deo collatam, sive ab aliis agentibus acceptam egere motione divinâ. Et 1. 2. q. 109. a. 1. *Quantumcumque*, inquit, *aliqua natura, sive corporalis, sive spiritualis ponatur perfecta, non potest in suum actum procedere, nisi moveatur à Deo*. Nempe quia semper ultima actualitas agendi in omni agente, sive superiori, sive inferiori, est immediatè à Deo, ut à primo, & per essentiam agente; sicut ultima essendi actualitas in omni ente, sive à solo Deo, sive etiam à causis secundis producatur, est à Deo immediatè, ut ab ente primo & per essentiam, tanquam proprius ejus effectus. Atque hinc probat S. Thomas 1.p.quæst.8.art.1. Deum esse præsentem immediatè in omni re. Et quæst. 3. de Potent. art. 7. operari immediatè in omni operante. Itaque agentia creata superiora perficiunt quidem inferiora magis complendo earum vires activas, & voluntas per judicium practicum movet se, ac determinat ad eligendum; attamen nec virtus agendi à superiore inferiori communicata, nec judicium practicum in vi intentionis formatum est ipsa ultima actualitas, qua agens inferius agat, & facultas electiva eligat sed se habent, ut aliquæ aut dispositiones, aut formæ prærequisitæ, quibus positis Deus, qui unumquodque movet juxta suam dispositionem, applicat facultates iis affectas ad agendum. Et sic dicitur, *attingere à fine usque ad finem fortiter*, id est, à primo agente creato usque ad infimum, *& disponere omnia suaviter*. Hæc paullo fusiùs, sed rei momentum id exigebat.

Hanc sublimiorem, & abstrusiorem doctrinam egregiè illustrat Marsilius Ficinus ex S.Dionysio & Platone, exemplo sensibili, quo etiam usus est S. Thomas 3. contra Gent. c. 67. Sic, inquit, videmus, quòd Sol, qui est veluti principium totius visibilitatis, corporibus dedit colores; si ita non est, suppone. Hi colores, ut diminutæ lucis participationes, visibiles quidem sunt, sed solùm in actu primo; ideoque ut in actu secundo moveant oculum, & actu videantur, egent semper prævio quodam Solis illustrantis influxu, quo complente jam suum munus obeunt, alioquin nusquam. Eodem modo primum agens, qui est purus agendi actus, faculta-

tem

tem agendi dedit creaturis ; at illa facultas, cùm deficiat ab illa pura agendi actualitate, potentialitati permixta est ; adeoque solùm activa in actu primo. Unde ut in actu secundo agat, indiget influxu sui principii eam complente, & illi ultimam actualitatem inspirante, idque per modum motionis transeuntis, quia hæc ultima actualitas in solo actu puro *esse* fixum habet ; in aliis verò *esse* fluens, ut loquitur S. Thomas Quæst. 3. de Potent. ar. 7. ac veluti per modum irradiationis, ut illuminatio in coloribus.

Probatur Præmotio exemplis.

Non desunt plura & aptissima exempla, quibus explicari & confirmari possit præmotio physica, quæque non semel variis in locis usurpat S. Thomas. Generaliter enim videmus in causis subordinatis inferiorem non agere, nisi motam & applicatam à superiore, ut inquit. 1. par. quæst. 105. art. 5. Ideoque 3. contra Gentes cap. 147. præclarè ait, *Divina Providentia legem esse, ut unumquodque immediatè à proxima sibi causa moveatur.* Sic quia corpus, & omnia ejus membra subordinantur animæ, non agunt, nisi ex ejus motione & applicatione. Quia cæteræ potentiæ subordinantur voluntati tanquam suæ reginæ, non operantur, nisi quatenus moventur ab illa. Quia membra subordinantur cordi, nullus in eis motus, nisi priùs ab illo vitalem influxum recipiant, quo intercepto, vel penitùs cessante, ut in deliquio & morte, cætera membra torpent. Sic quia sublunaria subordinantur cœlis, non agunt ; nisi priùs vivifico siderum influxu excitentur, ut patet in plantis, quarum virtus languescente per hiemem siderum calore manet otiosa. Idem patet in artificialibus subordinatis. Sic enim prima horologii rota cæteris omnibus motum influit. Idem in politicis. Sic enim propter subordinationem miles non agit, nisi applicetur à suo duce, & dux à Tribuno, Tribunus ab exercitûs Imperatore, Imperator à Rege. Et judices inferiores nihil validè decernunt, nisi in quantum mittuntur, & applicantur à supremo, nempe principe.

Certum est autem, omne agens creatum subordinari immediatè agenti increato, ac intimiùs ab eo pendere, quàm corpus ab anima, potentias à voluntate, membra

à corde, sublunaria à cœlestibus, &c. Ergo à fortiori debent priùs applicari & moveri à Deo. Unde mirum est, Adversarios id denegare Deo, respectu causarum secundarum, quod uni causæ secundæ competere videmus respectu alterius, cùm tamen magis dependeant causæ creatæ à Deo, quàm quælibet causa secunda ab altera.

Probatur ultimò Præmotio ex inconvenientibus.

PRimum inconveniens, quod ex negatione præmotionis sequitur, est, Deum non fore causam primam totius entis. Ut enim arguit D. Thomas in 2. Disp. 39. quæst. 2. art. 2. *Non potest vitari, quin voluntas humana sit primum agens, si ejus actio non reducatur in aliquod prius agens*: Sed per concursum simultaneum actio creaturæ reducitur solùm in Deum simultaneè agentem: Ergo ex illa sententia sequitur, Deum non esse primum agens.

Secundò sequitur, influxum Dei subjici creaturæ, illamque esse priorem Deo in causando. Dicunt enim Adversarii, influxum Dei semper esse paratum, ut creatura illo utatur, vel non utatur, prout libuerit, ac proinde creaturam priorem, & Deum posteriorem faciunt in agendo, non prior est, qui utitur, quàm ille, quo utitur.

Tertiò sequitur, Deum non esse dominum creaturæ, saltem liberæ. Docent enim Adversarii, Deum offerre suum concursum indifferentem voluntati, & per scientiam mediam, ut vocant, explorare quomodo sit eo usura, totamque Providentiæ œconomiam, & certitudinem committunt huic exploratrici scientiæ sæpius usurpantes illud effatum, *Nihil Providentia decernit, nisi Prascientia exploraverit*. Ergo Deus in eorum sententia potiùs explorator est nostrarum actionum, quàm dominus nostrarum voluntatum.

Quartò sequitur, aliquid fere impossibile Deo, nempe efficere, ut homo agat in illis circumstantiis, & cum illis motionibus moralibus, in quibus Deus prævidet, cum ex se ipso non esse acturum. Dicunt enim, divinum influxum exspectare cooperationem creaturæ: Ergo per illum Deus non potest efficere, ut creatura consentiat, sed potiùs id à creatura exspectat.

Quin-

Quintò sequitur, Creaturam aliquid habere, quod non acceperit à Deo. Usus enim concursûs simultanei non datur ab ipso concursu simultaneo: Ergo nisi admittatur præterea concursus applicativus, creatura ex se ipsa, & non à Deo habebit saltem, quòd utatur concursu simultaneo. Pono casum, Deus eundem concursum simultaneum offert Petro & Joanni, & Joannes illo rectè utitur, non verò Petrus: an non potest gloriari Joannes supra Petrum, se consensisse divino concursui, quod tamen est contra Apostolum dicentem, non esse gloriandum ex eo, quòd bene agamus; quia nihil habemus, quod non acceperimus. Hoc argumentum, sicut & plura alia inconvenientia, prosequi solent theologi agendo de voluntate, & scientia Dei, ejusque gratia; atque idcirco de his parciùs nos.

Fateamur ergo tot testibus & rationibus convicti, Deum omnes creaturas, ad singulas actiones applicare, ita ut nihil in mundo fiat, nisi ex applicatione & prævia Dei motione, illamque doctrinam esse omnium seculorum traductione propagatum, in Scripturis fundatam, in Conciliis approbatam, à Patribus inculcatam, à Philosophis probatam, à S. Augustino egregiè propugnatam, à S. Thoma illustratam, rationibus confirmatam ac demonstratam, exemplis denium & omnium argumentorum genere stabilitam. Unde Deus non ob aliud primi motoris nomen obtinuit, quàm quòd, quæ agunt, priùs ab eo moveantur, & applicentur ad agendum.

ARTICULUS QUINTUS.

Utrùm & quomodo Deus præmoveat ad actum peccati.

IN peccato duo diligenter distinguenda sunt, *actio* & *malitia*, seu *effectus* & *defectus*. Peccatum enim est monstrum. Unde sicut in monstro duo sunt, entitas, & deformitas, ita in peccato invenitur entitas actionis, & deformitas malitiæ. Certum est, Deum non causare malitiam peccati, quamvis oppositum docuerit Calvinus, propter quam doctrinam ejus libri etiam à Lutheranis fuerunt publicè combusti; ut enim dicit Fulgentius, *Deus non est author illius, cujus est ultor*. Aliqui tamen ex Adversariis feruntur docere, malitiam peccati

esse à Deo simultaneè, quamvis non crediderim, homines Catholicos ita sentire posse: quippe intolerabilis est hæc sententia; Deus enim nec author, nec socius esse potest peccati. Cæterùm quantùm ad entitatem, seu actionem, quæ reperitur in ipso peccato, sit

CONCLUSIO.

Deus causat actionem peccati, physicè præmovendo ad illam, non ut mala est, sed præcisè ut actio est. Ita S. Thomas 1.2.quæst.79. art. 2. & aliis in locis D. Augustinus lib. de Gratia & Libero arbitrio, cap. 2. ubi loquendo de Semei, dicit, *Deus voluntatem ejus malam, in hoc peccatum inclinavit*. Quod intelligendum est, non quantùm ad malitiam, sed quantùm ad substantiam actûs, seu, ut dici solet, non quantùm ad formale, sed quantùm ad materiale peccati; sicuti & alia ejusdem sancti Doctoris loca, in quibus dicit, Deum movere ad actiones malas.

Probatur primò, Conclusio argumentis omnibus, quibus supra generaliter ostendimus, Deum movere, & applicare creaturas ad omnes earum actiones: Sed in peccato reperitur actio: Ergo Deus movet ad illam.

Secundò. Quodlibet ens derivatur à primo ente, ut à prima causa. Sed actio peccati est aliquod ens: Ergo derivatur à primo ente, ut à prima causa.

Tertiò. Omnis motus causatur à primo motore: Sed Deus est primus motor omnium spiritualium, & corporalium creaturarum: Ergo causat omnes illarum motus, ac proinde etiam actionem peccati. Hæ duæ rationes sunt S.Thomæ 1.2.q.78.art.2.

Quæres, cur Deus, qui nos ita in sua potestate habet, ut nihil agamus, nisi moti ab ipso, nos movet ad actiones malas, & non semper ad bonas; præcipuè cum ipse adeo bonus sit, & bonorum amicus?

Respondeo, certissimum esse, quòd Deus absolutè posset impedire omnia mala, & facere, ut omnes semper bona agerent, neque id negari potest salvâ Dei omnipotentiâ. Unde ista difficultas omnibus solvenda est, & non solùm Thomistis. Porrò commodè solvitur dicendo, Sapientiam divinam non debere impedire omnia mala, sed plura permittere. Quia ut discurrit D. Thomas 1.par.quæst.22.a.2.ad 2. Deus est provisor universalis

omnium,

omnium rerum: de ratione autem provisoris universalis est, ut permittat quosdam defectus, ne impediatur bonum Universi: si enim omnia mala impedirentur, multa bona deessent Universo; non enim esset vita Leonis, nisi esset occisio animalium; nec patientia Martyrum, nisi esset persecutio tyrannorum. Permittit ergo Deus mala in Mundo propter Universi pulchritudinem, ut ordinationes seculorum tanquam pulcherrimum carmen quibusdam antithetis honestet, inquit D. Augustinus 11. de Civit. Dei cap. 18. Nam Universi pulchritudo consurgit ex ordinata bonorum, & malorum commixtione, sicuti silentii interpositio dulciorem efficit cantilenam, ut ait S. Thomas 3. contra Gent. c. 73. & umbræ ipsæ tabellas exornant, sine quibus omnis pictura, quantumvis lucidissimis coloribus expressa, esset imperfecta. Unde præclarè S. Augustinus Serm. de Machabæis: *Pictor novit, ubi ponat nigrum colorem, ut sit decora pictura; & Deus nescit, ubi ponat peccatorem, ut sit formosa creatura?* Deus tamen cum sit optimus, etiam ex istis malis, quæ permittit, majora bona semper elicit, juxta illud ejusdem S. Augustini in Enchir. cap. 11. *Deus non fineret, malum aliquod esse in suis operibus, nisi usque adeo esset omnipotens & bonus, ut benefaceret etiam de malo.* Adde præterea, quòd Divinæ Sapientiæ lex exigit, ut Deus unumquodque moveat juxta ipsius conditionem, sicut perpetuò inculcat D. Thomas ex Dionysio. Cùm igitur sint aliquæ creaturæ peccabiles & defectibiles, debet illas ita movere, ut in actione, ad quam movet, sæpe malitiam permittat, quamvis eam nunquam attingat.

Quomodo autem fiat, ut motio divina ad istas malas actiones, non ut malæ sunt, sed ut actiones sunt, se extendat, egregiè explicat D. Thomas quæst. 3. de Malo, art. 3. & 1. 2. quæst. 79. Nempe quia motus primi motoris non recipitur uniformiter in omnibus mobilibus, sed in unoquoque juxta illius conditionem. Cum ergo aliquid est in dispositione debita ad recipiendam motionem primi motoris, sequitur actio perfecta juxta intentionem primi moventis; sed si non sit in dispositione debita ad recipiendam talem motionem, sequitur actio imperfecta. Et tunc id, quod est de defectu, non reducitur in primum movens, quia talis defectus non est in actione, nisi in quantum agens secundum deficit à primo movente.

vente: sicut quidquid est de motu in cibia claudicante, procedit ab anima movente tibiam; quidquid verò est de defectu, est à tibia curva, secundùm quod deficit ab opportunitate modilitaris. Sic ergo dicendum, quòd cùm Deus sit primum principium omnium motionum, si voluntas fuerit in dispositione debita ad recipiendam motionem Dei, semper sequetur actio bona, ut patet in Beatis: si verò voluntas fuerit in prava dispositione, sequetur actio mala, ut patet in damnatis, qui semper peccant: si demum voluntas fuerit in dispositione variabili & defectibili, sequentur modò bonæ, modò malæ actiones; ita tamen ut semper, quidquid est de bono, reducatur in Deum; quidquid verò admiscetur de malo, reducatur in voluntatem creatam. Hæc ex D Thoma collegimus locis supra citatis, quæ videri possunt in fonte. Objectationes, quæ militare possunt contra hunc articulum, solventur simul cum aliis articulo sequenti.

ARTICULUS SEXTUS.

Explicatur natura præmotionis, & modus, quo dispensatur.

EX his, quæ hactenus dicta sunt, satis demonstratum arbitror, quàm altis radicibus hæreat doctrina Præmotionis, eamque ad omnem omninò creaturæ actum extendi. Verùm ad hæc omnia dicere fortè quis posset, Thomistas egregiè quidem probare, Deum movere causas secundas, etiam motione prævià aliquo modo, vixque ullum posse id satis inficiari; at minimè explicare, quid propriè sit in creaturis illa motio, an sola præsentia Creatoris omnia portantis & vivificantis; an qualitas creata addita creaturæ; an influxus ille idem, quo Deus operatur *esse* in omnibus, constituiturque illis intimè præsens, &c. Quippe hæc non satis dicta, & intellecta miram caliginem offundunt eorum sententiæ, enervantque vim omnem probationum, quas pro præmotione stabiliendа adducunt. Et quidem fateor, hæc obscurissima esse, atque in quibus elucidandis non soli Thomistæ laborant, sed & omnes Philosophi, ac Theologi. Et quæso te, si tam occulta sit virtus & ratio, qua infantilia membra formantur in utero, speras intellectu faciliorem fore rationem & virtutem, qua Deus Universalitatem rerum, ac causarum administrat? Addide-

diderim tamen de re occulta nihil præclariùs, verosimiliùs, ac profundiùs ab aliis circumferri, quàm quod ex S. Thomæ fontibus haurit Schola Thomistica. Nam, si verum fateri velimus, concursus simultanei Defensores, cum efficiendi vim, quasi ex æquo inter Deum, & creaturam partiuntur; cum virtutem Divinam in excubiis collocant explorantem, exspectantemque creaturæ cooperationem? cum creaturas suo jure vendicant à subjectione Dei; cum chimerici commercii leges inter illas & Deum statuunt; cum inepta equorum in trahendo eodem cursu conjunctorum exempla inducunt, aliaque ejusmodi; planè ut benigniùs dicam, parum magnifice de primæ causæ majestate loquuntur. Age ergo quàm altiùs angelica D. Thomæ doctrina sese erexerit, tantisper dicamus.

Atque ut rem radicitus aperiamus, Effectus omnes, qui in mundo fiunt, dupliciter considerari debent. Primò sub ratione entis creati ex nihilo originaliter educti, & in nihilum rursùs delapsuri, nisi continuò portaretur, ac manuteneretur omnipotenti aliquâ virtute. Secundò sub ratione entis educti, id est, per transmutationem facti ex alio ente. Quippe videmus primò, Universitatem rerum creatam, ac continuò conservatam exsistere; in eâ verò ita constitutâ & exsistente unum ens ex alio fieri, ut ex ligno ignem. Unde secundùm hos duos modos res pendent à duplici causa & virtute, nempe à virtute infinita Creatoris omnia in *esse* conservantis, atque ne in nihilum decidant, manutenentis; & præterea à virtute finita causarum, quæ supposito illo generali influxu Creatoris, variis modis transmutant res sibi subjectas, atque ex una aliam efficiunt, prima virtus est immediatè, & unicè à Deo, immò est Deus ipse; quia nulla virtus creata & finita potest attingere ens sub ratione creaturæ, illudque ita portare, ut ex ejus subtractione sequatur annihilatio. Neque verò aliud intelligi debet per concursum simultaneum probè acceptum, ut etiam diximus articulo secundo. Unde concursus ille non est aliqua qualitas, aut influxus à Deo, & effectu distinctus, sed est ipsa virtus Dei, ut importans ad extra effectum, illumque immediatè attingens sub ratione entis creati, sive cum fit, sive quandiu exsistit; diciturque *simultaneus*, quia cùm nullus effectus producatur, in quo non sit imbibita ratio

creaturæ, oportet, cum causæ secundæ attingunt suos effectus sub rationibus sibi correspondentibus, simul Deum illos attingere hoc superiori influxu sub ratione entis creati.

At verò secunda illa virtus, nempe eductiva & transmutativa est, per quam propriè creatura agit. Unde non est Deus ipse præsens causis, sed perfectio quædam data à Deo causis secundis, illisque inhærens ad producendas suas actiones, & per illas effectus. At quomodo detur à Deo creaturis, operæ pretium est, ut dicamus. Quippe ex eo pendet unicè notitia præmotionis, quæ & ipsa quoque comprehenditur sub illa virtute eductiva, ut ejus complementum.

Porrò id commodè intelligi, explicarive potest ex duobus profundissimis S. Thomæ principiis. Primum est, *Cum plures causæ subordinatæ concurrunt ad effectum, oportere, semper universaliores rationes correspondere universalioribus causis, nec attingi ab inferioribus nisi quatenus agunt in virtute superiorum*. Secundum est, *Virtutem superioris causæ, quæ residet in ea plenè, ac permanenter, non communicari causæ inferiori, nisi per modum fluentis*: Vide, quæ latè diximus in prima parte Physicæ agendo de Instrumentis. Cùm igitur ad effectus per eductionem productos concurrant plures causæ subordinatæ: aliæ inferiores, aliæ universaliores, juxta illud, *Sol, & homo generant hominem*, oportet, virtutem eductivam ita dispensari à Deo inter causas secundas, ut causis universalioribus dederit virtutes eductivas correspondentes universalioribus rationibus, quæ sunt in effectu educto, adeo ut inferiores causæ illas rationes non attingant, nisi in virtute superiorum, eaque per modum motionis transeuntis communicatâ, juxta secundum D. Thomæ principium. Porrò in effectibus per eductionem productis relucet aliqua ratio, quæ licèt per eductionem fiat, atque idcirco correspondere debeat alicui virtuti eductivæ, attamen adeo universalis est, ut nulla creata causa sit tam vastæ efficaciæ, quæ illam sibi ut propriam vendicet. Est ea *esse*, seu existentia, quæ est ultima, perfectissimaque formalitatum per eductionem productarum, adeo universalis, ut nullus sit effectus, in quo non reluceat. Illa ergo soli universalissimæ causæ, nempe Deo, propriè correspondere debet, atque adeo, quamquam attingatur à causis secundis, non tamen attingitur.

tur ab illis, nisi in virtute ipsius *Dei*, communicata causis secundis per modum motionis transeuntis, elevantis earum virtutes ad tam communem, & nobilem effectum, easque constituentis in ultima activitate agendi, cui in effectu respondet ultima actualitas educta, nempe *esse*, seu existentia. Atque id est, quod tam sæpe celebrat D. Thomas, cum ait, *Omnes virtutes creatas comparari ad Deum, ut instrumenta; causas secundas non dare* esse, *nisi in virtute Dei; ab eo moveri, applicari, compleri; esse in illis virtutem illam divinam per modum motionis transeuntis, ut est virtus artis in instrumenta, calores in aere, &c.* Sicque habentur non modò profundissima ponendæ præmotionis fundamenta, sed etiam germani, ac Thomistici characteres, per quos possit innotescere: nempe ut sit vis quædam activa à Deo derivata in causas secundas, non ut perfectio stabilis adinstar earum virium activarum, quæ habentur ut proprietates, sed ut motio transiens & ultimò complens & applicans vim activam creaturarum, atque se habens in ordine agendi, ut *esse*, seu existentia in ordine essendi.

Hinc verò explicari facilè potest secunda Tituli pars, Quo modo præmotio dispensetur. Ut enim *agere* se habet ad agentia, sicut *esse* ad entia; ita influxus, quo Deus tanquam primum agens cætera movet ad *agere*, se habet, ut ille, quo tanquam primus essendi fons omnia entia conservat in *esse*. Unâ enim providentiæ ubique sibi consentientis lege hi duo divinæ Gubernationis effectus dispensantur; atque ita ex uno alius proportione quadam innotescit. Itaque ut Deus res conservat juxta propriæ cujusque formæ modum, ac dispositionem, sic agentia movet ad agendum juxta propriæ virtutis activæ modum & dispositionem. Ut conservatio nulli rei deest, quandiu esse exigit; sic divina præmotio nulli agenti deest, cum agere postulat. Unde ut Deo conservatori essendi actualitas, non verò corruptio tribuitur; sic Deo promotori agentium actiones & effectus, non verò defectus adscribuntur. Atque ut divina conservatio à rebus conservatis contingentiam, & ad non essendum potentiam non aufert, quamquam in sensu composito repugnet, ut Deus rem conservet, & illa non sit; ita divina motio agentibus contingentibus, & liberis agendi contingentiam, & libertatem non aufert, licèt in sensu composito repugnet, ut Deus moveat ad agendum

& tamen agens non agat. Atque adeo imperitè adversùs præmotionem objicitur, quòd Deum peccati authorem faciat, & libertati noceat; uti & imperitè objiceretur, quòd conservatio Deum corruptionis authorem faceret, & contingentiam essendi rebus eriperet. Sicut enim unaquæque res sub Deo conservante pro suo modulo, ac conditione, quandiu potest, fruitur *esse* suo, perinde ac si ex se ipsa exsisteret, quia licèt id habeat à Deo, ille tamen semper adest, nec rebus deficit, sed res propriâ corruptibilitate ei deficiunt; sic sub Deo movente unaquæque causa pro suo modulo, & conditione operatur, perinde ac si ex ipsa hunc motum omnino haberet: quia licèt egeat Deo movente, ille semper adest, nec deficit agentibus, sed illa potiùs ipsi, cum agendo, aut ab agendo deficiunt. Rursus ut sub Deo conservante non impeditur, ut omnes res ab alia superiore pendeat & conservetur, quatenus ab ea formam, aut dispositiones ad essendum requisitas accipit; si nec sub Deo promotore impeditur, ut causa secunda inferior à superioribus moveatur, quatenus ab illis aliquid virtutis, & dispositionis ad agendum prærequisitæ accipit. Immò sicut in rebus aliquæ se ipsa conservant, ut homo & animal dicuntur conservare ac protegere, quatenus sub Deo, ut generali conservatore, sibi procurant pleraque ad sui conservationem necessaria; ita & quædam dicuntur se ipsa movere, & determinare ad agendum, nempe omnia agentia libera, quatenus sub Deo, ut generali motore, ipsa sibi per suam rationem fabricant formas ad actionem determinantes, nempe judicium practicum, quo se ex intentione finis determinant, & movent ad electionem mediorum. Sed sicut nihilominus Deus tanquam generalis conservator immediatè omnia conservat, quia illis ultimo ad essendum dispositis immediatè tribuit ultimam essendi actualitatem; ita & tanquam generalis motor omnia agentia immediatè movet ad agendum, quia illis ultimò ad agendum dispositis ultimam agendi activitatem tribuit. Rursus ut Deus specialiùs, & immediatiùs prima entia creata conservat, ut cœlos & angelos, quia alia, à quibus conserventur, non supponunt; ita & prima agentia creata, & ad primas actiones specialiùs, ac immediatiùs movere dicitur, quia nihil aliud, quo moventur, supponunt.

At ne singula prosequar, sicut Deus duobus modis

ali-

aliquid conservare dicitur, uno modo, ut conservator universalis, influxu scilicet juxta communis providentiæ leges dispensato; alio modo, ut conservator particularis, speciali quadam ratione interiùs manutenendo in *esse*, vel exteriùs protegendo specialiter per amotionem eorum, quæ corrumpere possent, ac procurationem eorum, quæ juvare possunt. Sic Deus duobus modis agentia movere dicitur, uno modo, ut motor generalis, motione secundùm communis providentiæ leges dispensatâ; alio modo, ut particularis motor, speciali quadam ratione interiùs instigando, & applicando ad agendum, vel exteriùs amovendo ea, quæ actionem impedire possent, & ea, quæ ad illam ultimò disponunt speciali providentiâ procurando, quo posito statim adest præmotio

Rursus, sicut Deus utroque modo conservat res fortiter & infallibiliter, quandiu eas conservare decernit; suaviter tamen non violatâ rerum naturâ, sed omnibus sponte suâ veluti concurrentibus sub Deo ad effectum ab eo intentum conservandum. Ita pariter Deus utroque modo fortiter & infallibiliter omnes actiones, quas effici decrevit, & ut effici decrevit, in suo tempore obtinet; suaviter tamen servatâ cujusque agentis conditione, ac agentibus ipsis ad actiones à Deo intentas sub eo movente concurrentibus. Porrò hæc utraque infallibilitas provenit, non quidem semper ex intrinseca mediorum, quibus Deus utitur, indefectibilitate; sed ex efficacia & universalitate voluntatis Dei, qui cum omnia in manu habeat subsidia essendi & agendi, ita ut opus est dispensat, & sua providentia munit, ut licèt deficere possint propter causarum, ac rerum defectibilium naturam, ab eo tamen, quem decrevit, effectu nunquam re ipsa deficiant.

Ex his ritè intellectis non solùm exsistentia, natura, & vis præmotionis clarè, quantum rei conditio, aut potiùs infirmitas humani ingenii patitur, demonstrata manet; sed etiam, quæ adversùs eam objici solent, facillimè solvuntur. Nec enim robur habent, nisi ex non recta ejus idea, quam Adversarii sibi efformant; aut ex terminis, quibus à suis explicari, ac defendi solet, qui licèt rem verissimam plerumque significent, aliquando tamen non eam audientium captui satis accommodant.

ARTI-

ARTICULUS SEPTIMUS.

Solvuntur objectiones.

Ex quadruplici capite peti solent. 1. Ex Authoritate. 2. Ex causalitate peccati. 3. Ex inutilitate Præmotionis. 4. Ex læsione libertatis. Cæterùm argumenta à priori nulla ferè apud Adversarios exstant.

Obj. Ex primo capite. Aristotelis effatum est, *Agens agendo non mutari, sed mutare*: Atqui si præmoveretur physicè, mutaretur: Ergo physicè non præmovetur.

Resp. Distinguo: non mutatur agendo, concedo; ad agendum, nego. Nam ex Aristotele 8. Phys. c. 5. *Moventia secunda non movent nisi mota*, proindeque mutata *à primo*.

Quantùm ad Authoritates S. Thomæ, quas partim truncatas, partim nihil ad propositum facientes, partim sinistro sensu explicatas accumulant Adversarii, cunctas referre prolixius esset. Unde pro solutione omnium assignabimus quatuor generales regulas ex ipso S. Thoma depromptas, (quis enim melius explicet S. Thomam, quàm ipse S. Thomas?) quibus expediri facilè possint omnes hæ authoritates.

Prima est. Quoties S. Thomas, aut alii Patres dicunt, Deum non prædeterminare actiones nostras, id intelligitur de prædeterminatione, quæ est per modum naturæ, seu per impositionem necessitatis; qualis est determinatio ignis ad comburendum, & avis ad tali modo nidificandum; non verò de prædeterminatione, quæ est per modum liberi, idest, per modum applicationis ad exercitium actûs liberi. Hæc Regula expressè traditur à S. Thoma 1. p. q. 32. art. 1. ad 1. & 3. cont. Gent. c. 90. ubi explicans illud Damasceni, *Deus non prædeterminat ea, quæ sunt in nobis*, dicit, D. Damascenum sumere prædeterminationem pro impositione necessitatis, *qualis est in rebus naturalibus*: ex quo infert, per illa verba non excludi prædestinationem, nec proinde præmotionem, quæ est Divinæ Providentiæ, ac prædestinationis exsecutrix.

Secunda regula est. Cum S. Thomas, aut alius author alicujus authoritatis in his materiis dicit, *voluntatem movere*

vere se ipsam, se determinare, esse dominum sui actûs, eligere hoc potiùs, quàm illud, esse positam in manu consilii sui, &c. hoc intelligendum est in proprio ordine, seu per modum agentis proximi, quod tamen non excludit, sed supponit motionem & applicationem primi agentis: *Non enim est de necessitate libertatis, quòd voluntas sit prima causa sui, sicut nec ad hoc, quòd aliquid sit causa alterius, requiritur, quòd sit prima causa. Deus igitur est prima causa movens causas naturales & voluntarias: & sicut naturalibus causis, eas movendo, non aufert, quin actiones earum sint naturales; ita movendo causas voluntarias non aufert, quin earum actiones sint voluntariæ, sed potiùs hoc in eis facit: operatur enim in unoquoque secundùm ejus proprietatem*. Hæc S. Thomas 1.p.q.83.ar.1.ad 3.& aliis in locis.

Tertia Regula est. Cùm S Thomas dicit, Deum movere voluntatem nihil imprimendo in illa, non excluditur ipsa motio, (implicat enim, aliquid movere aliud non imprimendo ipsi motionem) sed solùm excluditur infusio novi habitûs. Id enim, per quod Deus facit, ut creatura actu agat, est solùm in illa per modum motionis transeuntis, non verò per modum qualitatis permanentis. Ita D. Thomas 3.de Potentia, art.7 & q.22.de Veritate, art.8.

Quarta demum regula est. Cùm S.Thomas dicit, Deum movere voluntatem ad bonum in communi, aut ad bonum supernaturale; voluntatem verò movere se ipsam ad bona particularia naturalia, sive vera, sive apparentia, hoc intelligendum est de motione speciali. Nam Deus speciali quodam modo movet voluntatem ad primam volitionem boni in communi, & ad bona supernaturalia. Cæterùm voluntas per generalem motionem, quæ ipsi datur juxta consuetum providentiæ cursum, quam exprimimus nomine *præmotionis*, quæque est ut ultimus vigor agendi à primo actionum fonte derivatus, se ipsam movet & determinat ad alias actiones. Nam ex S. Thoma, *Nulla natura quantumvis perfecta procedit in suum actum, nisi moveatur à Deo.* Hæc regula sumitur ex D. Thoma 1.2. q. 109. ar. 1. ubi distinguit duplicem motionem, unam generalem, sine qua creatura nihil agit, & aliam specialem, qua indiget ad quosdam actus, ut peccator ad contritionem & pœnitentiam agendam indiget speciali motione divinæ gratiæ.

Ex his facilè explicantur authoritates S. Thomæ, & allu-

aliorum Patrum. Cùm enim S. Thomas in 2. dist. 39 qu. 1. art. 1. dicit, actum voluntatis non esse ab alio exteriori principio *determinatè*, vel ut alii legunt, *determinante*, & determinationem alienam esse inimicam libertatis, loquitur de determinatione per modum naturæ, quæ non relinquit voluntati locum eligendi, & seipsam proximè determinandi, non verò de illa determinatione, quæ fit per modum liberi, id est, quæ est applicatio descendens à primo libero, movens, & complens voluntatem ad eligendum & se determinandum.

Cùm verò S. Thomas dicit, *voluntatem seipsam movere, determinare, applicare, & esse dominam sui actûs*, hoc intelligendum est per modum causæ proximæ, quæ non excludit dominium, motionem, & applicationem primi moventis, ut patet ex secunda regula. Et hæ duæ regulæ sunt principaliores.

Quando verò 1. 2. quæst. 9. art. 6. ad 3. dicit, *Deum movere voluntatem ad volitionem boni universalis, voluntatem verò sub hac motione se determinare ad hoc bonum verum, vel apparens;* hoc intelligendum est de motione speciali, quæ locum habet tantùm in prima volitione, & actibus supernaturalibus. Cæterùm voluntas in aliis volitionibus se determinat ut completa illa generali Dei motione, qua creaturæ applicantur ad omnes & singulas actiones, ut dictum est in quarta regula. Unde S. Thomas nunquam dicit, voluntatem ita se movere ad electiones, ut ad eas à Deo non moveatur; sed è contra expressè dicit, Deum movere voluntatem ad quodcumque voluerit. Vide loca relata supra §. 7. art. 4. Ejusmodi explicationes adeo claræ sunt versatis in doctrina D. Thomæ, ut nullus de his ambigere possit, nisi qui D. Thomam vel non legit, vel sinistris oculis percurrit, non ut ejus mentem exploret, sed ut illum invitum ad suas opiniones pertrahat.

Dices. Nunquam S. Thomas usus est nomine *Præmotionis*, & *Prædeterminationis*: Ergo eam non agnovit.

Respond. 1. Nego consequentiam; sufficit enim, ut rem ipsam docuerit, quam intelligimus nomine *Præmotionis*, & *Prædeterminationis*. Scriptura nomina *Incarnationis*, *Trinitatis*, *Consubstantialis*, *Purgatorii*, *Transubstantiationis* non usurpat: nec minùs tamen docuit hæc mysteria, quia res, quæ his vocabulis intelliguntur, sub aliis terminis expressit. Ita S. Thomas, etsi nusquam nomen

men *Præmotionis* usurpasset, nihilominus rem ipsam docuit, quia illam aliis terminis explicavit.

Respond. 2. *Movere ad agendum*, idem *esse*, ac *præmovere*, juxta illud principium S. Thomæ & Aristotelis de his, quæ movent mota, *Motio moventis est prior motione mobilis*. Unde sufficit, S. Thomam dixisse, *Deum movere creaturas ad agendum*, ut præmotionem doceat. Sanè dicimus, *artificem movere malleum*, non verò *præmovere*, quamvis ista motio sit prævia motio; & ipsi Adversarii ea, quibus Deus moraliter nos excitat, vocant *motiones morales*, cùm tamen constet, ejusmodi motiones esse prævias. Cur ergo à pari S. Thomas præviam motionem non vocaverit simpliciter motionem? Præcipuè cum ipse pro certo haberet, motionem moventis esse priorem motione mobilis.

Respond. 3. S. Thomam etiam usurpasse nomen *præmotionis*, *& prædeterminationis*. Nam Quodlib. 12 dicit, *omnia prædeterminari à divina providentia*. Et locis supra relatis tradit, motionem Dei moventis esse *præviam motionem*: Ergo præmotionem.

Instabis authoritate Cajetani egregii S. Thomæ interpretis. 1 p. qu. 19. art. 8. ubi sic scribit: *Dupliciter contingit, causam secundam moveri à prima. Uno modo Motione præviâ propria actioni, sicut baculus movet lapidem motus à manu. Alio modo motione intrinsecè cooperativâ propria actioni.* Et subdit: *Non oportet, cùm aliquis vult aliquid, seu cùm Sol illuminat, primam causam præviâ motione cooperari; sed sufficit, & exigitur, eam intrinsecè cooperari tali electioni, vel illuminationi. Quia cooperatio est in unoquoque secundùm naturam uniuscujusque. Et sic disponit omnia suaviter.* Unde negat, *Esse durationem naturæ, in cujus primo instanti causa prima respiciat effectum, & in secundo causa secunda*: Ergo præviam juniorum Thomistarum motionem Cajetanus expunxit.

Respond. Distinguo: Non oportet causam primam cooperari motione præviâ, simpliciter quoad omnia, ita ut nihil virtutis, cui cooperetur, & à qua modificetur, supponat in causa secunda, concedo; motione præviâ, secundùm aliquid, & posteriori secundùm aliud, nego. Itaque Cajetanus hic vocat *motionem præviam propria actioni causæ secundæ*, quæ non supponit in ea virtutem, cui cooperetur, & à qua modificetur. *Cooperativam* verò *actioni propria*, quæ licèt actionem causalitate præce-

dat,

dat, non tamen est tota actionis ratio, sed supponit in causa mota virtutem agendi, quam complet, cui cooperatur, & à quo modificatur, qualem esse præmotionem ultrò fatemur. Et idem præmotionem nostram non excludit, sed exigit. Hanc esse Cajetani mentem constat. 1. Ex exemplo, quo explicat motionem præviam, quàm excludit; nempe baculi moventis, præcisè quia movetur: non enim habet in se vim movendi, quam compleat, & cui cooperetur motio manûs, sed motio manûs est ei tota agendi ratio. 2. Ex terminis distinctionis. Non enim opponit motioni illi præviæ concursum simultaneum Adversariorum extrinsecè cooperantem, *sed motionem intrinsecè cooperativam, quæ fit in unoquoque juxta naturam cujusque*. 3. Quia motioni, quam admittit, proprios characteres præmotionis tribuit, nempe ut sit motio *intrinsecè cooperans, in unoquoque recepta juxta ejus naturam, à qua*, ut ibidem ait, *proveniat ipsum movere*, id est, agere *causæ secundæ, & quæ virtutem causæ secundæ suo conjungat effectui*, proindeque prior sit causalitate, quàm *agere* causæ secundæ; non tamen virtute ejus. Itaque motio cooperativa Cajetani est ipsa nostra præmotio, non simultaneus Adversariorum concursus. Hanc verò *in nullo priori respicere effectum*, verè dixit Cajetanus, & nos fatemur. In hoc nulla est difficultas.

At inquies, cur dixit Cajetanus, illam non esse præviam actioni, quod tamen Thomistæ dicunt. Resp. Illum eo sensu, quo istos, docere esse præviam, nempe causalitate effectiva, quia docet, ex *ea provenire actionem*, seu *agere & movere* causæ secundæ. Sed quia modificatur ex virtute causæ secundæ, dixit, non esse *præviam propria ejus actioni*, quia hanc modificationem habet ex proprietate agendi causæ secundæ, & ideo non est prior actione propria causæ secundæ veluti in actu signato considerata, licèt sit prior ea in actu exercito spectata. Unde Cajetanus hanc modificationem explicans non dicit, eam esse ab actione exercita causæ secundæ, sed *ex natura, seu modo causæ secundæ*, id est, ex proprio ejus agendi modo: *quia*, inquit, *cooperatio*, nempe motionis divinæ, *est in unoquoque secundùm modum uniuscujusque*. Et ideo non est prior modo proprio agendi, proindeque proprietate actionis, sed solùm ejus actuali exercito.

Objic.

Objic. Ex 2. capite. Si Deus præmoveret nos, esset author peccati: Ergo non præmovet. Probatur antecedens. Ille est author peccati, qui præmovet ad actionem malam: Sed Deus præmoveret ad actionem malam: Ergo esset author peccati.

Resp. 1. Adversarios teneri ad solvendum hoc argumentum, & alia similia. Nam sicut Deus, secundùm Thomistas, applicat ad omnes actiones; ita fatentibus Adversariis concurrit simultaneè ad omnes actiones: Ergo si hæc argumenta probent in via Thomistarum, Deum esse authorem peccati, probabunt in via Adversariorum esse cooperationem peccati. Quam ergo solutionem dabunt huic argumento, hac eadem uti poterunt Thomistæ.

Respond. 2. Nego sequelam. Ad probationem distinguo majorem: Ille est author peccati, qui præmovet ad actionem malam, præcisè ut actio est, nego; ut mala est, concedo. Et ad minorem, Deus præmovet ad actionem malam, ut actio est, concedo; ut mala est, nego: seu, quod in idem redit, præmovet ad actionem, ut fiat, concedo; ut malè fiat, nego. Deus enim, licèt sit causa, ut actio fiat, non est tamen causa, ut malè fiat, & ut mala fiat. Sicut anima, licèt sit causa, cur tibia curva moveatur; non est tamen causa, cur tibia malè moveatur & claudicet. Unde sicut defectus, qui est in claudicatione, non refunditur in animam, sed in tibiam; ita nec defectus, qui est in actione mala, refunditur in Deum moventem, sed in voluntatem creatam deficientem. Solutio, & objectio habentur in S.Thoma 1.2. q.79. artic.2. Videsis.

Instabis. Homo est causa peccati, in quantum est causa ipsius actionis, quæ est peccatum: Ergo si Deus sit causa actionis peccati, erit etiam causa peccati. Probatur antecedens. Nam homo non intendit malitiam, sed solùm ipsam actionem: Ergo præcisè est author peccati, quia est causa actionis.

Respond. Cum S. Thoma, qui sibi hoc Adversariorum argumentum objicit ibidem ad 2. Distinguo antecedens: Homo est causa peccati, in quantum est causa actionis peccati, præcisè ut actio est, nego, ut habet adjunctum defectum, concedo. Homo enim, quantumvis non intendat malitiam, est causa non solùm actionis, sed etiam quòd illa actio sit cum defectu: sicut calamus malè apta-

tus, non solùm est causa scriptionis, sed etiam defectûs, qui est in scriptione. Deus autem, licèt sit causa actionis, attamen non est causa, quòd actio sit cum defectu; sicut peritus artifex est quidem causa, cur calamus pingat, non est tamen causa, cur malè pingat; & anima est causa motûs tibiæ curvæ, non tamen causa, cur defectus claudicationis reperiatur in tali motu. Unde sicut isti defectus scriptionis, & claudicationis non tribuuntur scriptori & animæ, sed calamo & tibię; ita nec defectus actionum tribuuntur Deo, sed creaturis, quamvis ipse moveat creaturas ad agendum. Solutio & exemplum posterius habentur in S. Thoma loco citato.

Urgebis. Defectus est inseparabilis ab actione peccati, v.g. ab odio Dei: Ergo si Deus pręmoveat ad actionem, pręmovet etiam ad defectum.

Resp. 1. Nego consequentiam. Licèt enim in effectu inseparabiliter reperiatur defectus, non tamen propterea, quod est causa unius, est causa alterius, ut videre est in tibia claudicante, quoties movetur ab anima.

Respond. 2. Distinguo antecedens: Defectus est inseparabilis ab actione peccati, ut illa actio est à causa prima efficiente, nego; ut est à causa secunda deficiente, concedo. Utraque solutio insinuatur à S. Thoma loco supra citato.

Dices. Cur me potiùs movet Deus ad actionem conjunctam cum malitia, quàm ad actionem conjunctam cum bonitate?

Hic cardo difficultatis vertitur, à qua se non expediunt, qui imaginantur, voluntatem in perfecto æquilibrio constitutam, ac ex se non magis propendentem ad materiale mali, quàm ad actum bonum, à Deo determinari ad materiale mali, ita ut non aliquid ex parte voluntatis, sed sola Dei determinatio illud equilibrium tollat. Hic dicendi modus parum sanè conformis est divinæ bonitati, ac longè alienus à S. Thomę doctrina, qui potiùs docet 1.2. quęst. 79. artic. 1. *Deum quantùm est ex se omnia convertere in se ipsum, sicut in ultimum finem*; atque adeo ipsi repugnat, ut sit prima ratio, cur voluntas, si foret in ęquilibrio perfecto constituta, inclinetur in actum, quo à Deo, ut ultimo fine suo discedit. Unde quòd inclinetur in actum deficientem à Deo, ut ultimo fine, id perpetuò adscribit S. Thomas dispositioni indebitę voluntatis. Itaque

Respond.

Respond. Ex S. Thoma, quòd voluntas ad materiale mali potiùs determinatur, quàm ad actum bonum, oriri ex eo, quòd ita exigit ex propria dispositione. Hanc verò dispositionem remotam quidem & radicalem esse defectibilitatem tum voluntatis, tum intellectûs, à qua proximè regitur. Proximam verò esse aliquam defectivam dispositionem ortam hic, & nunc ex defectivo illo arbitrio. Nam, ut supra dixit art. 5. ex S. Thoma Quæst. 3. de Malo, art. 3. *Motus primi moventis non recipitur uniformiter in omnibus mobilibus, sed in unoquoque secundùm modum ejus. Cùm itaque aliquid est in debita dispositione ad recipiendum motum primi moventis, sequitur actio perfecta secundùm intentionem primi moventis: Sed si non sit in debita dispositione, & aptitudine ad recipiendum motum primi moventis, sequitur actio imperfecta... Sic ergo dicendum, quòd cum Deus sit primum principium motionis omnium, quadam sic moventur ab ipso, quòd etiam se ipsa movent, sicut quæ habent liberum arbitrium, quæ si fuerint in debita dispositione, & ordine debito ad recipiendam divinam motionem, sequentur bonæ actiones, quæ totaliter reducuntur in Deum sicut in causam. Si autem deficiant à debito ordine, sequitur actio inordinata, quæ est actio peccati. Et sic quod ibi est de actione, reducitur in Deum, sicut in causam. Quòd autem est ibi de inordinatione, non habet Deum causam, sed liberum arbitrium*. Itaque ex S. Thoma peccatum oritur ex eo, quòd liberum arbitrium movendo seipsum sub Deo movente, aliquid sui admiscet, quo deficit à recta dispositione. Id verò quomodo fiat, ex doctrina S. Thomæ sic explicatur. Deus ut universalis motor solus movet voluntatem ad primam volitionem boni in communi. Illa eâ motione in actu facta incipit ex se ipsa agere applicando intellectum ad deliberandum. Hic verò deliberat juxta dispositionem voluntatis; principium enim deliberationis practicæ est finis, qui unicuique talis videtur prout ipse est affectus. Unde si voluntas fuerit aut præcedente malo habitu corrupta, aut præsente passione illecta, deliberatio inclinat facilè in bonum apparens passioni, aut habitui conforme; & sic ponitur dispositio, qua fit, ut voluntas exigat secundùm communem providentiæ cursum applicari ad electionem talis boni, quæ est peccatum. Et in hoc non est difficultas. Si verò nulla præsente passione illecta, aut præcedente habitu corrupta sit, ut voluntas primi

hominis & angeli, defectiva illa dispositio oritur ex amore boni proprii. Nam, ut dicit S. Augustinus lib. 4. contra Julianum, c. 3. *Mens bona magis sibi placet, & se ipsa delectat, quàm qualibet alia creatura.* Unde, ut ibidem notat, complacentia propriæ excellentiæ id sæpe præstat in creatura rationali perfecta & recta, sed Deum nondum vidente, quod amor boni sensibilis in homine lapso. Nempe quatenus in illis mutuis intellectûs & voluntatis motibus sub Deo, ut generali motore utrumque juxta propriam conditionem applicante, facilè subrepit actualis amor propriæ excellentiæ, quæ ut præsentior & intimior vividiùs movet voluntatem, quàm divina ipsa bonitas sola fide obscurè cognita; qui quidem amor nondum malus est, sed periculosus & tandem occasio mali, quatenus voluntas in eo occupata, ita movet intellectum, ut cum non possit omnibus attendere, magis attendat ad bonum illud proprium, quàm ad regulam illud divino subjicientem, connivendo scilicet ipsi voluntati, ex qua inconsideratione regulæ efformat judicium finale minùs regulæ subjectum. Cùm ergo voluntatis ea conditio sit, ut divinam motionem, qua applicatur ad eligendum, juxta dictamen ab intellectu ab ea moto efformatum suscipiat, eo posito dictamine jam non est in debita dispositione ad suscipiendam motionem ad actum perfectè bonum, sed ad actum deficientem à regula. Hinc clarè constat, ex ea, & intellectu proximè oriri, ut potiùs determinetur ad materiale mali, quàm ad actum perfectè bonum; radicaliter verò ex ejus, & intellectus eam regentis limitatione, ac defectibilitate. Et quidem posset Deus ex speciali gratia & protectione impedire, ne hi defectus in nostris deliberationibus subreperent. At hæc privilegiata protectio non debet esse communis; imò generalis provisoris munus exigit, ut hi defectus permittantur. Vide quæ diximus art. 5.

Repones. Deus est, qui fecit voluntatem defectibilem, & intellectum capacem erroris, aut inconsiderationis: Ergo radix peccati videtur refundi in Deum.

Resp. Nego antecedens. Sicut enim artifex aptando calamum, est quidem causa bonæ dispositionis calami, non tamen defectuum, quibus subjicitur ratione conditionis materiæ; ita Deus est quidem author voluntatis, & omnium bonarum ejus inclinationum, non tamen de-

defectibilitatis ipsius. Et ratio est, quia voluntas, sicut & intellectus, est defectibilis ex eo, quòd sit ex nihilo, proindeque non summè, sed defectibiliter bona & recta. Deus autem non est causa, cur voluntas sit ex nihilo, sed hoc habet à seipsa; & ideo defectibilitas ei competit ex se ipsa. Unde radix peccati est ipsum nihilum, quod est veluti creaturę peculium. Ex quo detegitur profunda simul, & solida humilitatis radix. Cùm enim nihil habeamus ex nobis pręter nihilum originale, & peccata, quę ex nihilo, ut ex primo fonte oriuntur, cętera verò acceperimus à Deo, in nullo gloriari possumus, sed in omnibus Deum laudare. Hęc solutio desumpta est ex D. Thoma in 2. Dist. 37. q. 2. art. 1.

Replicabis. Deus est causa creaturę, ut creata est: Sed creatura, ut creata, est ex nihilo: Ergo Deus est causa, cur sit ex nihilo.

Resp. Distinguo majorem: Deus est causa creaturę, ut creata est, quantùm ad ea, quę accipit per creationem, concedo; quantùm ad ea, quę non accipit per creationem, nego. Patet autem, quòd per creationem creatura non recipit nihilum. Et ideo Deus non est causa, cur creatura fit ex nihilo, sed solùm, ut quę de se nihil est, fit quidquid est.

Objic. ex 3. capite. Per concursum simultaneum creatura fit dependens à Deo: Ergo superfluit pręmotio.

Respond. 1. Distinguo antecedens: Fit dependens à Deo, ut à cooperatore, concedo; ut à primo motore applicante, nego. Solutio patet ex ipsis terminis, quia per concursum simultaneum intelligitur influxus cooperans causę secundę, non tamen applicans causam secundam.

Resp. 2. Distinguo idem antecedens: Per concursum simultaneum causa secunda est dependens à prima, ex parte ipsius effectus, concedo; ex parte cooperationis, qua simul cum Deo producit effectum, nego. Cùm enim concursus simultaneus nihil ponat in causa secunda, sed totus recipiatur in effectu, producit quidem ipsum effectum, illumque à se reddit dependentem, sed non producit ipsam actualem cooperationem causę secundę. Unde pręter concursum simultaneum, qui recipitur in effectu, admittendus est alius receptus in causa secunda, qui eam intrinsecè applicet ad cooperandum Deo.

Instabis, Dici nequit, quis sit terminus illius præmotionis: Ergo nec quæ sit ejus ponendæ necessitas.

Hoc argumentum Suarez validum adeo putat, ut eo maximè nitatur, illudque potissimè urgeat. Sed nihil infirmius. Respondeo enim, divinæ motionis duos esse terminos subordinatos; unum veluti proximum, alium remotum. Proximus est id, quod ponit in causa, nempe ipsa ultima agendi actualitas. Remotus verò, ac consequens, est effectus productus. Ut cum Sol colores illuminando efficit visibiles, terminus proximus hujus illuminationis est lumen colores afficiens; remotus verò ex eo consequens est effectus coloris illuminati, nempe emissio speciei coloris ad oculum.

Objic. ex 4. capite. Præmotio tollit libertatem: Ergo non datur. Probatur antecedens. Liber est, qui agit ex se ipso, & se ipsum determinat: Sed præmotus non agit ex se ipso; agitur enim & determinatur à Deo: Ergo non est liber.

Resp. Nego antecedens. Ad probationem distinguo majorem: Liber est, qui agit ex se ipso, & se determinat, tanquam proximum agens, concedo; tanquam primum agens, nego, id esse necessarium. Et ad minorem: præmotus non agit ex se ipso, nec se determinat, ut proximum agens, nego; ut primum agens, concedo. Ut enim dicit S. Augustinus de his, quos Deus movet, *aguntur, ut agant, non ut ipsi nihil agant*. Unde præmotus agit, & determinat se ipsum tanquam proximum determinans; Non est autem de ratione libertatis, ut voluntas agat ex se ipsa, seque determinet, tanquam prima causa à superiori non dependens, sed tanquam causa proxima à primo motore applicata. Solutio est ex D.Thoma 1.p.q.83. art.1. ad 3.

Instabis. Causa libera debet esse indifferens: Sed præmotus non est indifferens: Ergo nec liber.

Resp. Distinguo minorem: Præmotus non est indifferens, indifferentia potentiali & suspensa, concedo; indifferentia actuali, nego. Indifferentia potentialis est privatio omnis actûs, cum capacitate ad illum; sic homo otiosus dicitur indifferens. Indifferentia verò actualis est positio unius actus cum potentia ad oppositum: ut ille, qui diligit Deum, dicitur adhuc indifferens ad non diligendum, quia sic amat, ut retineat potentiam ad non aman-

amandum. Dicimus ergo, præmotum sub ipsa præmotione esse indifferentem indifferentiâ illa actuali, quia sic ponit unum actum, ut semper retineat potentiam ad non ponendum.

Urgebis. Præmotus ad amorem non potest non amare: Ergo nullo motus est liber. Probatur antecedens. Nemo potest id, quod implicat. Sed implicat, quòd præmotus ad amorem non amet: Ergò non habet potentiam ad non amandum. Hoc argumentum est Achilles Adversariorum, quamvis sit Thersite debilius. Unde

Resp. 1. Adversarios teneri solvere hoc argumentum. Nam etiam implicat ea, quæ sunt ordinata à divina providentia, non evenire; ea, quæ sunt præscita à Deo, & prædicta à Prophetis, non fieri; Christum præcepta Patris non implere; imò hominem habentem gratiam congruam Adversariorum non agere. Et tamen nec Dei providentia, nec præscientia, nec prophetiæ, nec præcepta Patris, nec gratia congrua tollunt libertatem: Ergò Adversarii tenentur solvere hoc argumentum. Quo plerumque irretiti, quòd nolint uti solutionibus Thomistarum, ita illi succumbunt, ut doceant, Christum Dominum non esse liberè mortuum, nec proinde meruisse, eo quòd elegerit mortem juxta præceptum Patris, sed eo quòd elegerit quasdam circumstantias, quas non præceperat Pater, sed ejus voluntati purè permiserat; quod sine dubio intolerabile videtur, & Sacræ Scripturæ testimoniis adversum.

Resp. 2. Distinguo antecedens: Præmotus ad amandum non potest non amare, potentiâ possibilitatis, nego; potentiâ futuritionis, concedo. Explicatur. Potentia futuritionis est, quæ pro aliquo signo est exercenda. Potentia verò possibilitatis est, quæ non est exercenda, saltem pro aliquo signo, & sub aliqua suppositione, sed remanet in nudo possibilitatis statu. Dicimus ergo, quòd præmotus ad amorem habet potentiam, non quidem futuritionis, sed possibilitatis ad non amandum, quia potentia non amandi (suppositâ præmotione ad amandum) non exercebitur, sed remanebit pro illo signo in sua possibilitate. Adversarii obstupescunt ad illam distinctionem; sed advertere debebant, plerumque causas etiam liberrimas habere solùm potentiam possibilitatis ad plures actus: Sic Deus potest creare varios mundos potentia possibilitatis, quæ nunquam exercebitur: Sic

Christus, supposito præcepto Patris præcipientis mortem, poterat non mori potentia possibilitatis tantùm, quæ scilicet nunquam erat exercenda: Sic demum dum unum agimus, verbi gratia, dum scribimus, possumus oppositum potentia possibilitatis tantùm, quæ pro illo signo non exercebitur: Ergo potentia possibilitatis sufficit ad libertatem.

Et si dicas. Non datur potentia etiam possibilitatis ad id, quod implicat: Sed implicat, præmotum ad amorem non amare: Ergo ne quidem retinet potentiam possibilitatis.

Resp. 1. Non dari potentiam possibilitatis ad id, quod implicat simpliciter & absolutè, benè tamen ad id, quod secundùm se est possibile, & redditur solùm impossibile ex aliqua suppositione: Sic enim Deus habet potentiam possibilitatis ad creandum alium mundum, etiam postquam decreverit, se creaturum unicum; & tamen ex suppositione, quòd Deus decreverit creare unicum, implicat, quòd creentur de facto plures.

Resp. 2. Solutione communi, quæ in idem redit cum præcedenti: Præmotus ad amandum non potest non amare, *in sensu composito*, concedo; *in sensu diviso*, nego. Distinctio est S. Thomæ quæst. 6. de Verit. art. 4. ad 8. quam Adversarii maligna interpretatione conantur odiosam reddere, dicentes, Thomistas eam ita intelligere, ut præmotus possit oppositum, si tollatur præmotio; non possit verò, si ponantur præmotio, eo quòd ferreis vinculis istius præmotionis sibi præripiatur omnis facultas faciendi oppositum: sicut homo ligatus ad columnam potest ambulare, si tollantur vincula; non potest verò cum ipsis vinculis. Hæc explicatio falsa est, & Calvinistica, quam nunquam intenderunt Thomistæ. Dicimus enim, etiam sub ipsa præmotione ad amandum, remanere potentiam non amandi, & quicumque hoc negat, pro hæretico habemus, eo quòd contredicat definitioni Concilii Tridentini. Sed dicimus, illam potentiam non amandi non respicere nolitionem amoris, ut ponendam simul cum præmotione ad amandum; ita ut aliquis in eodem instanti sit præmotus ad amandum, & tamen non amet: sed solùm respicit nolitionem amoris, ut ponendam divisim à præmotione ad amorem. Sicut dum sedeo, etiam cum ipsa sessione habeo potentiam ad ambulandum, quæ ta-

men potentia non respicit ambulationem ut conjungendam cum sessione, (implicat enim, ut sedendo ambulem) sed solùm ut ponendam divisim à sessione. Unde sicut sedens dicitur habere potentiam ad ambulandum in sensu diviso, non tamen in sensu composito; ita dicimus, præmotum ad amorem habere potentiam non amandi in sensu diviso, & non in sensu composito; & sicut propter potentiam in sensu diviso sedens sedendo est liber, ita quoque præmotus ad amorem liberrimè amat, eo quòd talem potentiam retineat.

Quòd autem ad libertatem sufficiat potentia in sensu diviso, & quòd illa distinctio sit omnino admittenda, luce meridiana clarius demonstratur. Et in primis quòd sufficiat ad libertatem: nam Deus post decretum, & Christus post præceptum sibi impositum est liber: quæ etiam prædicuntur à Prophetis, eveniunt liberè: imò in eo instanti, quo amo, sum liber; quis hoc negabit? Et tamen horum omnium oppositum non potest fieri nisi in sensu diviso; nam impossibile est, quòd Deus conjungat oppositum ejus, quod decrevit, cum decreto; & Christus oppositum ejus, quod præcipitur, cùm pręcepto; & nos oppositum eorum, quę prędicuntur, cùm prędictione, aut non amorem cum amore: Ergo sufficit ad libertatem potentia in sensu diviso. Deinde quòd hęc distinctio sit indispensabiliter necessaria, ostenditur: nam certum est, quòd in aliquo sensu non possumus resistere voluntati & motioni divinę efficaciæ; ut enim dicitur Rom. 9. *Voluntati ejus quis resistit?* Et Esther. 13. *Non est, qui possit tua resistere voluntati*. Et S. Augustinus de Correptione, cap. 14. *Deo volenti salvum facere nullum humanum arbitrium resistere potest*. Et D Thomas 1. 2. quęst. 10. art. 4. ad 3. *Si Deus moveat voluntatem ad aliquid, impossibile est huic poni, quòd voluntas ad illud non moveatur*. Et tamen aliunde certum est, nos posse facere contrarium ejus, quod Deus vult, etiam voluntate efficaci; aliàs enim non impleremus illud liberè; imò id expresè definit Concilium: Ergo necessariò distinguendus est duplex sensus, unus, in quo possimus; & alius, in quo non possimus.

Replicabis. Pręmotus ad amorem, ut sit liber, debet posse conjungere non amorem cum pręmotione ad amorem: Ergo nulla solutio. Probatur antecedens. Liber debet posse conjungere non actum cum omnibus pręe-

quisitis ad actum: Sed premotio est de prerequisitis : Ergo ut quis sit liber, debet posse conjungere non amorem cum premotione ad amorem.

Resp. Nego antecedens. Ad probationem, distinguo majorem : Liber debet esse conjungere non actum cum omnibus ad actum prerequisitis, prioritate temporis, transeat; prerequisitis solùm prioritate naturę, nego. Premotio autem solùm prerequiritur prioritate naturę; nam in eodem instanti est premotio & actus, quippe, ut patet ex superiùs dictis, causa per premotionem fit ultimò operans & profundens actionem : unde eodem modo loquendum est de utroque. Sicut ergo ad libertatem non requiritur, ut aliquis possit simul amare & non amare; ita quoque nec requiritur, ut aliquis possit simul premoveri ad amorem, & abstinere ab amore.

Dices. Premotus nullam retinet potentiam ad oppositum : Ergo non est liber. Probatur antecedens. Possibili posito in actu nullum sequitur absurdum : Sed si potentia ad oppositum premotionis reduceretur ad actum, sequeretur absurdum, nempe eam esse, & tamen actum, qui secundùm Thomistas semper cum ea conjungitur, non esse : Ergo nulla datur potentia ad oppositum premotionis.

Respond. Nego antecedens. Ad probationem distinguo majorem : Possibili posito in actu nullum sequitur absurdum, si ponatur in eo modo, quo poni potest, concedo; si poneretur alio modo, nego. Potentia autem ad oppositum premotionis non est reducibilis in actum conjunctum cum premotione, sed solùm precisum ab illa.

Objic. ex eodem capite. Voluntas premota non est domina sui actus: Ergo non est libera. Probatur antecedens. Non est domina premotionis : Ergo nec actus, ad quem premovetur. Probatur consequentia. Premotio & actus sunt indispensabiliter conjuncta : Ergo si non est domina unius, neque itidem alterius.

Respond. Nego antecedens. Ad probationem distinguo, voluntas non est domina premotionis, originativè sumptę, seu ex parte principii, concedo; terminativè sumptę, seu ex parte effectus, nego; & nego consequentiam. Id est, voluntas non est domina principii, à quo descendit premotio, nempe ipsius

Dei

Dei; est tamen plenè & perfectè domina termini præmotionis, nempe proprii actûs, etiam sub ipsa præmotione; ideoque ipsum suspendere, revocare, & interrumpere ad nutum potest. Neque ex hoc ullatenus derogatur efficacitati Dei moventis, quia hoc ipsum, quòd voluntas actum, quem ex præmotione inceperat, revocat, non est sine præmotione Dei, ideoque sub Deo ut primo motore voluntas liberrimè ab uno actu ad oppositum excurrit, & innata libertate per diversa vagatur, & tamen divinæ motionis causalitatem nullatenus transilit. Cum enim Deus (non secus ac S. Thomas 1. part. quæst. 103. art. 7. agendo de divina gubernatione argumentatur) sit universalis motor omnium agentium, ea, quæ ab ipso moventur, possunt in diversa & contraria ferri, absque eo quòd ejus motionem effugiant, quia nihil sine eo movente & applicante agunt.

Illustratur hæc solutio, quæ est Joannis à S. Thoma, egregii sanè Thomistæ, ex analogia, quam supra expendimus art. 6. Conversationis & Præmotionis. Ut enim Deus secundùm nos per præmotionem dat *agere* omni agenti, ita & per conservationem secundùm omnes continuò influit *esse* omnibus entibus. Et ut secundùm nos Deus est infallibilis in movendo; sic, juxta omnes, infallibilis est in conservando, ita ut nunquam divina conservatio frustretur effectu absolutè à Deo per eam intento. Sed sicut Deus sua conservatione rebus contingentibus defectibilitatem non aufert, nec impedit, quin plenè subjectæ sint agentibus creatis, à quibus dependent, eo quòd *unumquodque conservet juxta proprietatem naturæ ejus*. Ita eadem ratione Deus præmotione sua nostris actibus libertatem, & dependentiam à nostra voluntate non adimit. Unde sicut non obstante divina conservatione, qua Deus avem conservat, habet homo plenam v. g. potestatem supra vitam avis, quam in manibus tenens potest occidere, si velit, ac proinde supra conservationem avis, non quidem originativè, seu ex parte principii, (non enim potest destruere avem impediendo Deum, ne avem conservet) sed terminativè; quatenus suffocando avem, talem in ea dispositionem ponit, ut jam cesset conservatio. Ita pariter homo non obstante divina præmotione eum applicante ad actum, habet semper actum illum in sua potestate, ut illum

revocet, suspendat, interrumpat, prout libuerit. Sicque efficiat, ut cesset ad eum præmotio, cujus proinde Dominus est, non quidem originativè sumptæ, seu ex parte principii, quasi Deum ipsum impedire possit à movendo; sed ex parte termini, quatenus talem ponere potest in actu præmotionem terminante dispositionem, ut jam cesset præmotio. Et hoc totum experientia constat, in actionibus agentium, tum naturalium, tum liberorum. Sic ignem actu comburentem domum, ac proinde ad id à Deo præmotum, aquâ infusâ impedimus, ne ultra comburat illam, quam totam combussisset, si aqua infusa non foret. Sic, ut narratur. 1. Regum 23. cùm nuntiatum foret regi Saul, David esse in deserto Maon, statim ad eum capiendum cum exercitu perrexit; ac jam undique militibus suis circumdatum tenebat absque ulla evadendi spe, re ipsaque opus adeo cupitum perfecisset, nisi eo momento veniens nuntius eum monuisset, à Philistinis proximos agros vastari. Eo enim accepto nuntio Saul novam iniit apud se deliberationem, qua cœptum opus interrupit, utilius sibi, ac honestius judicans communibus hostibus occurrere, quàm privatum inimicum capere. Idem in nobis experimur quotidiè, cùm cœptos actus novis deliberationibus interrumpimus, qui tamen diutiùs durassent, proindeque & ad eos præmotio, nisi illos nostro consilio interrumpendos liberrimè decrevissemus. Unde sub ipsa præmotione proinde nostræ subsunt potestati, ac si nulla foret ad eos præmotio, sicque ipsa præmotio ex parte termini est plenissimè in nostra potestate.

Nec tamen inde aliquid deperit infallibilitati divinæ Providentiæ, quia cùm omnia in manu ejus sint, hoc ipsum, quod voluntas liberrimè disponens de suis actibus, eum, ad quem antea præmovebatur, interrumpit, non est, nisi ex novo actu à Deo ut primo motore descendente, ac ejus providentiâ, quam nulla causa fugit, etsi sub ea liberrimè vagetur, ut sic fieret dispositio: Sicut quòd res, quam conservat Deus, destrui possit, imò aliquando destruatur à causa secunda, quæ diutiùs conservata fuisset, si à tali causa destructa non fuisset, non præjudicat infallibilitati divinæ Providentiæ in conservando; quia re ipsa non destruitur à tali causa nisi ut Deo semper subjecta, & ad id ab ejus providentia disposita. Unde res à Deo conservatæ, & actus, ad quos

quos præmovet, licèt semper contingentes sint, ac integrè in potestate causarum secundarum, à quibus pendent, nihilominus infallibiliter fiunt & permanent, quandiu voluerit Deus: quia cùm omnia in manu habeat, sic ea disponit, ut actui & effectui, quem intendit, nihil obstet, sed omnia sponte suâ collaborent. Id vides in exemplo allato; nam Deus ita res disponit, ut per ipsum Saulem liberrimè sub generali præmotione agentem, ac priores actus per posteriores deliberationes mutantem, obtinuerit, quod intendebat, ne occideretur David.

Hanc doctrinam ubique tradit S. Thomas. *Quia*, inquit, 1. 2. quæst. 10. art. 3. *Deus omnia movet secundùm eorum conditionem, ideo sic voluntatem movet, quòd non ex necessitate ad unum determinat, sed remanet motus ejus contingens*. *Et ideo*, inquit Quodl. 1. art. 7. ad 20. *sic Deus movet mentem humanam ad bonum, quòd tamen potest huic motioni resistere*. Ac rursus explicans quomodo hæc contingentia, & potestas supra motionem divinam, terminativè sumptam, ob quam hominem dicit posse ei resistere, non obstet divinæ voluntatis, ac providentiæ infallibilitati, id perpetuò reperit ex eo, quòd Deus sit omnium causa, à qua descendunt omnes motus, & omnes rerum dispositiones, *Potest enim*, inquit 1. part. quæst. 19. art. 6. *aliquid fieri extra ordinem alicujus causæ particularis; non extra ordinem causæ universalis, sub qua omnes causæ particulares comprehenduntur. Quia si aliqua causa particularis deficiat à suo effectu, hoc est propter aliam causam particularem impedientem, quæ continetur sub ordine causæ universalis. Unde effectus ordinem causæ universalis nullomodo potest exire. Cùm igitur voluntas Dei sit universalis causa omnium rerum, impossibile est, quòd divina voluntas suum effectum non consequatur. Unde quod recedere videtur à divina voluntate secundùm unum ordinem, relabitur in ipsam secundùm alium ordinem*. Idem habet 1. p. q. 22. art. 2. & q. 103. ar. 8. &c.

Hæc adeo plana sunt, ut iis rectè perceptis clarissimè intelligatur ex infallibilitate Dei moventis nihil deperire juri, quod habet voluntas creata in suos actus; ac rursus hoc jus nihil præjudicare infallibilitati Dei moventis, sed utrumque perfectè conciliari; adeo ut hoc argumentum ex læsione libertatis petitum, quod tanti faciunt Adversarii, omnium penè sit infirmissimum.

mum. Ut tamen usque ad ultimas fibras eradicetur,

Dices. Etsi possim revocare actum meum, quem ex applicatione Dei pono, & contrarium facere; attamen ut id fiat, egeo novâ præmotione me applicante; Atqui præmotio sæpe abest, & à Deo nun datur: Ergo non habeo plenum, perfectumque dominium, sed potiùs merum instrumentum Dei sum, me prout placuerit versantis, ac utentis meipso ad dominandum actibus meis; cæterùm nihil veri dominii mihi relinquentis.

Et confirmatur, ac roboratur magis hoc argumentum. Nam ut verè & non nomine tenùs simus domini actuum nostrorum, debemus habere in nostra potestate omnia necessariò requisita ad illos ponendos, quando non sunt, & revocandos, quando sunt: Atqui præmotio Dei, quæ ad id necessariò requiritur, non est in potestate nostrâ; non enim possumus illam advocare, nisi Deus ultrò conferat: Ergo non sumus perfectè domini actuum nostrorum secundùm Thomistarum sententiam.

Respond. Nego minorem argumenti & confirmationis, quòd nempe præmotio (saltem ordinis naturalis, de qua solùm hì loquimur) nobis desit, Deo eam, ut imaginantur Adversarii, gratis subtrahente; ac quòd eam habere non sit in nostra potestate. Nam si, ut inquit S.Thoma ex Aristotele, *ea, quæ per amicos possumus, aliqualiter per nos possumus*, præcipuè si illi amici semper nobis adsint, nec unquam desinit officio suo ad ea, quæ nobis sunt eorum ope possibilia; à fortiori dicendum, tum præmotionem ipsam, tum actus, ad quos requiritur, esse in nostra potestate, cùm Deus ut generalis motor in ordine naturali semper nobis præsto sit, ac intimè præsens, nec unquam motionem illam generalem subtrahat, sed unicuique agenti juxta propriam conditionem eam semper largiatur. Nam etsi motiones speciales sint purè gratuitæ, nec omnibus dentur; attamen hæc generalis quanquam liberè à Deo dispensetur, ita dispensatur unicuique agenti, ut nulli non adsit, prout cujusque fert exigentia. Sed falluntur Adversarii, quòd non satis penetrent illud S. Thomæ principium, *Primus motor movet unumquodque juxta suam conditionem, ac dispositionem*: Ex quo sequitur nemini deesse in his, quæ ad eum spectant; nec subtractione suæ motionis unquam in causa esse, cur non agamus.

mus. Unde ejus motio semper est in nostra potestate, non quòd illi subsit, sed quòd illi nunquam desit.

Id explicari potest exemplo influxûs conservantis, qui in rebus semper & tandiu adest, cum & quandiu exigit earum natura. Et ideo sicut ineptè conquereris, te non posse accendere lucernam, aut accensam conservare, quòd ad id necessarius sit influxus Dei conservantis; ita ineptè conqueruntur Adversarii, quòd si ad ponendos & revocandos actus necessaria sit præmotio, id integrè in nostra non erit potestate. Ut enim influxus conservans nulli rei deest, quandiù exsistere, exigit; sic & præmovens omni agenti adest, cum agere exigit. Unde licèt ab eo pendeamus, perinde agere possumus, ac si illum ex nobis ipsis haberemus. Sicut surculus trunco insitus ejus influxu eodem modo fructus suos profert, ac si propriæ radicis succo vegetaretur. Itaque, quod fortè miteris, sed tamen re diligentiùs discussâ verissimum perspicies, quæstio de præmotione libertatem ne minimum quidem respicit, sed est inter nos & Adversarios qualis foret inter duos Hortulanos, qui videntes florentem, ac fructificantem surculum, cujus extremitas & radix eos lateret, inter se disceptarent, an surculus ille propria radice vegetaretur, an alicui trunco insitus ab eo in fructificando penderet. Nam quovis modo se haberet, eodem pacto fructificaret. Quæstio solùm inter eos foret, an necne, ab aliquo priori principio in hoc opere penderet. Sic est præsens quæstio. Nos censemus, voluntatem creatam esse veluti insitam divinæ, ac causas secundas primæ causæ; à qua priùs influente pendent, ut surculus à trunco, cui semper hæret. Adversarii contendunt, voluntatem haberet in seipsa primas suæ determinationis radices, nec à Deo priùs influente pendere, sed esse ut emancipatum à trunco surculum, quia jam propria radice vivit, nec actu à trunco in fructificando pendet, licèt olim ab eo pullularit. Vides eo sensibili exemplo, ut ne sit, voluntatem perinde liberam fore, quia ut truncus insito surculo idem præstat, ac emancipato propria radix: sic Deus intimè præsens & conjunctus voluntati prævio suo influxu idem illi præstat, quod ipsa sibi, si foret primæ suæ determinationis causa. Unde præmotio libertatem ne minimum quidem destruit, sed solùm ejus à primo libero dependentiam adstruit. E contra opinio Adversariorum non majorem vindicat voluntati libertatem,

scd

sed nullo fructu ejus à Deo dependentiam emoliri conatur. Itaque eò tendit, non ut homines liberiùs agant, sed ut superbiùs de se præsumant. Nostra verò, ut perinde liberè vivant, sed ut humiliùs de se sentiant, ac omne bonum suum Deo, ut primo fonti acceptum, referant.

Instabis tandem. Applicatio præveniens exercitium libertatis non est libera: Sed præmotio prævenit exercitium libertatis nostræ: Ergo non est libera.

Resp.1. Distinguo majorem; non est libera, formaliter, transeat; (distingui enim posset ex parte termini, & ex parte principii) causaliter, nego. Causat enim ipsum exercitium nostræ libertatis, & proinde est libera causaliter. Non est autem necesse, ut sit formaliter libera, quia sicut principium meriti non cadit sub merito, & principium deliberationis sub deliberatione, & principium discursûs sub discursu, ita principium totius libertatis actualis non debet cadere formaliter sub actuali libertate. Præmotio autem est principium totius actualis libertatis.

Res.2. Quòd applicatio præveniens usum libertatis creatæ potest esse libera, si descendat à primo libero; præmotio autem descendit à Deo, qui est fons totius libertatis: unde illam non tollit, sed magis complet tanquam participatio quædam actualis libertatis Divinæ. Ita D.Thomas 1. cont.Gent.cap. 68. *Dominum*, inquit, *quod habet voluntas supra suos actus, per quod in ejus est potestate velle & non velle, excludit quidem determinationem virtutis ad unum*) nempe per modum naturæ, qua virtus activa fit ex sua natura limitata ad unam agendi rationem, ut explicuimus initio articuli, regulâ primâ (*& violentiam causæ exteriùs agentis. Non autem excludit influentem superioris causæ, à qua est ei esse & operari.*

AR-

ARTICULUS OCTAVUS.

Declaratur ampliùs concordia libertatis cum Præmotione; ac ea in re Thomistas esse omnium remotissimos ab Hæreticis.

EX iis, quæ hactenus dicta sunt, deduci possunt quatuor modi libertatis cum Præmotione conciliandæ.

Primus sumitur ex efficacia & universalitate divinæ voluntatis, cujus præmotio est quidam effluxus. Divina enim voluntas ita universalis est, ut omnia omnino complectatur, adeoque ad effectus liberos, quos decrevit, exsequendos per creatam voluntatem, ita omnia disponit, ut certissimè fiant, & tamen liberrimè, ipsis causis tum liberis, tum naturalibus ad id sub ejus directione propriâ inclinatione ultrò concurrentibus. Adeo verò efficax est, ut non solùm actûs substantiam, sed etiam libertatis modum attingat; & ideo ad ipsius efficaciam spectat, non solùm ut actus fiat, sed ut liberè fiat, cùm vult liberè fieri. Hic explicandi modus est S. Thomæ 1. p q. 19. art. 8. aliisque in locis. Hinc Anselmus lib. 2. *Cur Deus homo*, Sic exprimit. *Quoniam quod Deus vult, non potest non esse, cùm vult, hominis, voluntatem nullam cogi, vel prohiberi necessitate, ad volendum, vel non volendum, & vult effectum sequi voluntatem, tunc necesse est, voluntatem esse liberam, & esse quod vult Deus.*

Secundus modus desumitur ex illo Axiomate S. Thomæ & S. Dionysii, *Deus movet unumquodque secundùm proprietatem ejus*. Cùm igitur proprietas libertatis sit ut causa libera non naturali necessitate sit ad unum determinata, sed per deliberationem se applicet ad agendum; Deus movet voluntatem ad hoc, ut deliberet, & per electionem se determinet. Quis autem possit suspicari ex ea motione oriri præjudicium libertatis, quæ nos movet ad deliberandum, ut quod per deliberationem nobis expedire judicaverimus, deinde (Deo semper applicante) eligamus. Sed egregiè falluntur Adversarii, quòd imaginentur Thomistarum præmotionem veluti adamanti-

nam

nam catenam & ferreos compedes, quibus constricta voluntas fatali quadam necessitate alligata est, donec isti compedes solvantur, & aliis supervenientibus nova ei alligetur: Apage absurdam hanc ideam, Veram, ac germanam substitue: nempe præmotionem esse influxum à prima causa in secundas pro cujusque modo manentem, quo cùm exigunt, quandiu exigunt, eo modo quo exigunt, ad agendi exercitium applicantur; qualis est influxus ab uno trunco in diversæ speciei surculos sibi insitos, quo quisque suo modo vegetatur, ac fructificat; aut quod exemplum magis quadrat, qualis est influxus divinus omnia, prout cujusque fert conditio, conservans. Videbis luce hac meridiana clarius, eo creatam libertatem non lædi, sed perfici, non impediri, sed compleri.

Tertius modus desumitur ex ipsis libertatis principiis. Libertas enim consistit in eo, quòd voluntas agat, non quia est, sed quia vult, ut in Morali agendo de indifferentia ad libertatem requisitâ expendimus; id est, ut voluntas agat non naturali impulsione, sicut lapis dum tendit deorsum, sed ex propria electione: cujus electionis adhuc domina est, in quantum potest de illa disponere vel retractando, vel suspendendo, vel continuando, prout libuerit; id enim quotidie in nobis experimur, dum nostras electiones retractamus, suspendimus, & immutamus, prout placuerit. Deus autem per suam motionem hoc dominium nobis non eripit, sed magis complet. Actus enim, quem præmotus ponit, semper est in ejus potestate, ita ut sæpe ipsum suspendat, & ad libitum mutet, Deo tamen ad hæc omnia influente per modum primi motoris.

Quartus modus, quo sæpe utitur S.Thomas petitur ex ipso præmotionis principio, qui Deus est, nempe primum liberum, primaque radix libertatis, ac propria voluntatis causa: quo fit, ut repugnet, ab eo sic agente violari libertatem. Cùm itaque duobus modis agat in voluntate, uno modo, ut generalis motor, per præmotionem ordinis naturalis, eam juxta communem rerum cursum ad suas actiones applicando; alio modo ut specialis motor, per inspirationes & instinctus, quibus eam movet ad determinata quædam bona, utroque modo liberè sub eo movetur. Primò quidem, quia hæc motio voluntati omnino sese accommodat, ut influxus trunci, surculo, quem alit & vegetat. Secundò verò, quia tunc Deus voluntatem ipsam sibi

sibi accommodat eam interiùs immutando, ac tali modo disponendo, ut determinatum hoc bonum, quo antea minùs afficiebatur, eam aliter dispositam nunc maximè delectet. Unde illud ut sibi maximè conveniens eligit, ac interiorem ad illud instinctum, qui præcedit deliberationem, atque ita nondum plenè liber est, sed solùm penè voluntarius, suâ deliberatione & electione confirmat, sicque evadit liberrimus. Id videre est in maximis peccatoribus subitò mutatis, quibus maximè placent bona spiritualia, quæ antea fastidiebant; displicent sensualia, quibus inhiant, Deo interiùs cor mutante. At hic movendi modus ad Theologos spectat. Hìc solùm obiter nota, duas vias, quibus Deus infallibiliter obtinet consensum liberum à voluntate. Primò, ut generalis motor, non eam interiùs aliter aptando, sed res exteriùs sic disponendo, ut sub Deo communiter movente propriis deliberationibus collaboret ad finem divinæ providentiæ; ut latè supra explicui. Secundò, ut specialis motor, non rebus exterioribus mutatis, sed ipsa interiori dispositione voluntatis, quam cùm sit ejus author & naturalis Dominus, sic immutat, ut ei jam placeat, quod antea displicebat. De hac dicit Ezechielis 36. *Dabo vobis cor carneum, & faciam, ut in præceptis meis ambuletis.* Et Job. 12. *Deus immutat cor principum populi terræ.* Hæc semper ad bonum movet; prior etiam materiale peccati respicit.

Ex his omnibus habes, quàm commodè divina motio cohæreat cum libertate; si tamen sincerè explicetur, nec detorqueatur in sensus malignos, chimæricos, & omninò alienos, uti sæpe fit ab Adversariis.

Superest nunc altera tituli pars, ac postremus in ea quæstione nobis propositus labor, ut scilicet tandem ostendamus, Thomistas in hac de divina motione quæstione ab Hæreticis esse omnium remotissimos.

Circa motionem divinam duplex præcipuè fuit hæresis, altera Pelagii, altera Calvini. Calvinus enim docuit, libertatem per peccatum originale funditus periisse, in quantum concupiscentia rebellis victrici necessitate voluntatem, ita captivat, & subjicit, ut nihil veri dominii in actus suos ei permittat: unde infert, non dari meritum, quia ubi libertas non est, meritum esse non potest. Tùm verò omnia hominum operata esse peccata ex se mortalia, etiam quæ maximè laudantur in Sanctis, eo quòd ex corruptâ radice, illisque suam malitiam commu-

municante, pullulent; dicit tamen, illa peccata non imputarii electis. Idem autem, quod tribuit concupiscentiæ, tribuit etiam Divinæ motioni, in quantum sicut concupiscentia necessitat voluntatem, ut impetum ejus sequatur, nullumque in ea dominium relinquit; ita pariter dicit, divinam motionem necessariò trahere voluntatem; ita ut nullatenus possit dissentire: unde apud illum voluntas absolutè caret libertate, quia in omni actione vel est serva concupiscentiæ, vel captiva divinæ motionis, cujus efficaciæ nullo modo reniti potest. Et si aliquando dicat, sub motione Dei nos retinere potentiam ad oppositum, solùm loquitur de potentia passiva & contingentiæ, qualis est in baculo, qui dum movetur sursum, retinet potentiam passivam, ut moveatur deorsum. Cæterùm constanter negat, remanere potentiam illam dominatricem, qua voluntas verè sit domina sui actûs, ac proinde libera. Putat enim, tale dominium, in quo consistit libertas, non posse stare cum efficacia divinæ motionis, aut depravatione concupiscentiæ.

Et contra Pelagius, negabat, hominem aliquid detrimenti contraxisse per Adami peccatum; immò censebat, voluntatem esse adeo fortem & independentem, ut sine ullo auxilio efficaci posset agere bonum; præcipuè quia concipere non poterat libertatem posse stare cum illa motione divina efficaci, quam admittebat S. Augustinus. Cæterùm admisit quendam concursum, quem vocabat *Possibilitatis adjutorem*, & qui videtur correspondere concursui simultaneo Adversariorum. Admittebat etiam motiones morales excitantes, illustrantes, suadentes, ut refert S. Augustinus lib. de gratia Christi, cap. 7 & 10.

Ex quibus manifestè constat, hæc duo monstra scilicet hæresim Calvini & Pelagii, quamvis inter se pugnent, eidem tamen principio inniti, scilicet quòd motio efficax tollat libertatem & potentiam ad oppositum. Ex quo principio subsumit Calvinus. Atqui datur motio de se efficax. Ergo non datur libertas. Pelagius verò è contra. Atqui datur: Ergo non datur motio de se efficax. Rogo autem, quinam sint remotiores ab istis duobus scopulis; & ab istis duabus hæresibus; vel qui fovent, immò qui stabiliunt pro fundamento suæ doctrinæ principium illud, cui utraque hæresis incumbit; vel qui penitus averruncant fatale istud principium & falsitatis columnam? Profectò majus est ipsam hæresis radicem funditus exstirpare,

re, quàm illam fovendo, & nutriendo nascentes inde venenatos surculos tantùm amputare. Atqui Adversarii Thomistarum fovent hoc principium, cui utraque prædicta hæresis incumbit, scilicet *motio divina tollit libertatem*; immò illud supponunt pro fundamento suæ doctrinæ. Thomistæ verò ejusmodi principium radicitus extirpant docentes, *cum divina motione, ejusque efficacia posse stare libertatem*: *Ergo* doctrina Thomistarum est omnium remotissima ab utraque hæresi, Pelagiana scilicet, & Calviniana; ipsasque radicitus evertit. Hinc est, quòd meritò adhibetur in Cathechismo Tridentino veluti antidotum contra hæreses efficacissimum; & nuper Alexander VII. eam contra errores Jansenii Lovaniensibus adeo commendavit tanquam *tutissimam & inconcussam*.

Hæc de celebri illa quæstione dicta sufficiant, in quibus etsi non omnia, quæ à Thomistis pro tam justæ causæ patrocinio adduci solent, comprehenderim, nec singula, quibus ab Adversariis impugnari solet, retulerim (quippe cum sollicitata tota altercationibus humani ingenii fœcunditas immensa hac re profuderit, & nova in dies parturiat) satis tamen me egisse arbitror, ut quisque perspiciat quàm altis fundamentis Thomistarum sententia nitatur; quàm sanctè illi de Deo sentiant; quàm altè illius in omnes creaturas dominium stabiliant; quàm profundè omnium causarum ab eo dependentiam scrutentur; quàm justè hæc sententia à tot sanctissimis, doctissimisque viris pro aris & focis defendatur; quàm sit antiqua, pia, & Sanctorum doctrinæ conformis; quàm facilè contra impugnatores propugnetur; quàm injustè à Sciolis, aut malignis, tanquam dura, immò erroribus affinis apud plebeculam traducatur; quàm imperitè læsæ libertatis rea traducatur; quàm sit ab hæreticorum doctrinis aliena.

QUÆ-

QUÆSTIO QUARTA

De Accidentibus spiritualibus, præcipuè de Scientia.

HActenus de spirituali Substantia; nunc dicendum de ejus Accidentibus. Horum quædam resident in voluntate, ut Virtutes morales; quædam verò in intellectu, ac Virtutes intellectuales vocitantur. De prioribus satis in Morali egimus; nunc de Virtutibus intellectualibus dicendum. Ac quidem 1. De iis in genere. 2. De scientia. 3. De unitate Scientiarum. 4. De comparatione Scientiæ cum opinione. 5. De ejusdem comparatione cum Fide divina.

ARTICULUS PRIMUS.

De Virtute intellectuali in genere.

ETsi *Virtutis* nomen sæpe usurpetur pro activâ ipsa potentia; in his tamen potentiis, quæ se habent ad opposita, seu ad bene & male operandum. Virtus propriè dicitur, habitus determinans potentiam ad bene se habendum circa proprium objectum.

Quid, & quotuplex sit habitus in genere, diximus in Logica, cum de Prædicamento qualitatis, ejusque divisione. Quæ verò sit causa habituum spiritualium, quave ratione tum in voluntate, tum in intellectu producantur, diximus in Morali, cùm de virtute morali in genere, ejusque causis egimus. Quomodo intendantur habitus, an per additionem gradûs ad gradum, an potiùs per modum perfectiorem essendi in subjecto, constat hoc secundo modo intendi ex iis, quæ in universum diximus in Physica de qualitatum intentione. Itaque superest, ut de iis habitibus hîc dicamus, qui residentes in intellectu, *Virtutis intellectualis* nomine censentur. 1. Quid sint. 2. Quotuplices sint. 3. Demum de singulis.

Definitur Virtus intellectualis, Habitus determinans

nans intellectum ad attingendum infallibiliter verum.

In ea definitione *habitus* est genus, quo virtus intellectualis cum aliis convenit: cæteræ particulæ illam ab aliis discernunt. Dicitur itaque *attingere infallibiliter verum*, quia cum virtus sit perfectio potentiæ, debet illam determinare ad attingendum proprium objectum modo perfecto. Objectum autem intellectûs est verum: unde virtus intellectualis debet illum determinare ad verum modo perfecto attingendum, id est, infallibiliter. Ex quo liquet, Opinionem, Fidem humanam, Suspicionem, & si qui sint alii habitus hujusmodi fallibiles, eos rationem virtutis non habere.

Dividitur Virtus intellectualis in quinque species. Hæ sunt Intelligentia, Sapientia, Scientia, Prudentia, & Ars.

Declaratur hæc divisio. Cùm veritas sit bonum intellectûs, quod intellectualis virtus respicit, juxta veri divisionem dividitur virtus intellectualis. Porrò verum duobus modis cognosci potest. Primò, ut per se notum, seu quod non alio motivo, quàm propriâ perspicuitate intellectum convincit; cujusmodi sunt prima principia. Virtus determinans intellectum ad tale verum dicitur *Intelligentia*. Secundò, est aliud verum, quod cognoscitur, non ut per se notum, sed ut deductum ex principiis per se notis; & si quidem deducatur ex universalissimis principiis, pertinet ad *Sapientiam*; si verò deducatur ex principiis magis particularibus, pertinet ad *Scientiam*. Porrò intellectus non solùm cognoscit verum in se, illud speculando, quod fit per tres priores illas virtutes, sed etiam ex cognitione veri dirigit potentias operativas ad rectè operandum tum in agibilibus, quales sunt operationes voluntatis & passiones appetitus; tum in factibilibus, quales sunt operationes externæ, ut *ædificare*, *navigare*, *militare*, &c. Unde præter tres enumeratas virtutes aliæ duæ necessarię sunt, una, quę respiciat verum in agibilibus, qua scilicet rectè judicat intellectus, quid sit agendum & non agendum ad bene vivendum; & hęc dicitur *Prudentia*. Altera, qua intellectus rectè judicet, quomodo disponenda sit externa materia, ut opus externum rectè fiat, puta lapides ad domum; & hęc virtus intellectualis *Ars* dicitur.

Dices. Fides divina est Virtus intellectualis: Sed non

non continetur in prædicta divisione: Ergo inadęquata est.

Resp. Eidem importare quandam imperfectionem ex propria ratione, nempe obscuritatem. Et ideo ex proprio genere deficit à ratione intellectualis virtutis; nec illam habet, nisi quatenus nos conjungit Deo, in his, quę excedunt omnem facultatem nostram, in quibus, etiam imperfectè conjungi Deo melius est, quam perfectè se habere ad objecta connaturalia, juxta illud Apostoli 1. ad Corinth. 2. *Quod infirmum est Dei, fortiùs est hominibus.* Unde fides divina non est simpliciter virtus intellectualis, sed Theologica. Ita S. Thomas 1. 2. quęst. 62. art. 3. ad 2.

Intelligentia definitur, Hàbitus primorum principiorum, seu quo principia per se nota cognoscuntur. Dividitur in Habitum primorum principiorum speculativorum, qui nomen genericum retinet; & Habitum principiorum practicorum, qui *Synderesis* vocitatur. His duobus continentur omnia scientiarum, virtutumque moralium.

Sapientia definitur, Certa & evidens rerum cognitio per altissimas causas. Propriissimè sumpta est unica ut annotat S. Thomas 1. 2. quęst. 57. art. 2. nempe Metaphysica, quia hæc sola respicit primum totius cognitionis humanę principium, ac universalissimam entis rationem, & ideo judicat de omnibus aliis, quia judicium ultimum & perfectissimum non est nisi per reductionem ad altissimas causas, & universalissima principia. Attamen paullò latiùs sumpta Sapientię ratio tribuitur etiam aliis Philosophię partibus, quòd procedant ex altioribus principiis & circa objecta universaliora, quàm cęterę naturales scientię, ut diximus in Quęstione Proœmiali Philosophię.

Scientia definitur, Cognitio certa & evidens rei per causas inferiores. Unde non differt à Sapientia nisi secundùm perfectionem objecti, & medii. Cęterùm quoad substantiam conveniunt.

Prudentia definitur, Recta ratio agibilium, seu Habitus rectificans rationem circa agibilia: de qua in Morali dictum satis.

Ars definitur, Recta ratio factibilium, seu Habitus mentem rectificans circa factibilia. Differunt agibilia & factibilia, quòd agibilia dicantur ipsi actus voluntarii-

luntatis & appetitus, ut *amare*, *odisse*, *irasci*, *latari*, &c. Factibilia verò ea, quę fiunt in externa materia, ut ędificare, agros colere, &c.

Ars alia *Liberalis* dicitur, alia *Mechanica*. Illa minùs propriè ars est; versatur enim circa opera ipsius intellectus, ac plerumque veræ scientiæ rationem habet, nec nisi similitudinariè ars dicitur, quòd nempe regulis utatur ad aliquod opus intra intellectum, aut in signis & adminiculis quibusdam operis intellectus famulantibus, ut mathematicæ ad suas demonstrationes figuras concinnant, Astronomia sphæras, & Astrolabia, Rhetorica gestus, vocem, ac sermonem disponit ad persuadendum, &c. At mechanica propriè ars dicitur; habet enim pro fine non ipsius intellectus functiones aliquo subsidio per regulas disposito adjuvandas, sed externam materiæ dispositionem, seu opus purè externum.

Artes liberales septem numerantur, Grammatica, Rhetorica, Dialectica, Arithmetica, Musica, Geometria, Astronomia. Quarum quinque posteriores etiam propriè scientiæ rationem obtinent. Duæ verò priores ad artis naturam propiùs accedunt. Hæ omnes hoc versiculo comprehenduntur.

Lingua, *Tropus*, *Ratio*, *Numerus*, *Tonus*, *Angulus*, *Astra*.

Mechanicæ itidem septem numerantur veluti generales, Agricoltura, Venatoria, Militaris, Nautica, Chirurgica, Textrina, Fabrilis. Quas eodem ordine hic versiculus comprehendit.

Rus, *Nemus*, *Arma*, *Rates*, *Vulnera*, *Lana*, *Faber*.

Sub his innumeræ aliæ continentur, ut Pictoria, Palestrica, Coquinaria, Saltatoria, Citharistica, Mercatoria, &c. Et quidem harum quædam sunt ad vitæ necessitatem, ut Agricultura, Coquinaria, Pistoria, quæ ad cibos destinantur; item Fabrilis, Textrina, quæ tecta & vestes parant. Quædam ad commodiùs degendam vitam, ut Navigatoria & Mercatoria. Quædam ad eam tuendam ab incommodis, ut Chirurgica & Militaris. Quædam ad eam expoliendam, ut Grammatica, & Rethorica. Quædam ad delitias, ut Citharistica, Pictoria, &c. Notandum, artes pene omnes referri tandem ad scientias; à quibus suas regulas desumunt, nempe ad Mathematicas. Deficiunt tamen à scientiis, quòd hæ regulæ non solis demonstrationibus nitantur, sed

plerumque ferè potiùs usu, experientiâ, & successu.

Hìc quæri posset, An & quomodo virtus intellectualis corrumpi possit.

Resp. ex S. Thoma 1. 2. qu. 53. Habitum duobus modis posse corrumpi: per se, & per accidens. Per accidens corrumpitur, corrupto, aut insigniter alterato subjecto. Per se verò à contrariis causis. Habitus intellectuales per accidens corrumpi nequeunt, saltem quo ad substantiam. Sunt enim in mente, quæ est incorruptibilis. Quia tamen hi habitus aliquid important ex parte virium sensitivarum, nempe aliquam dispositionem habitui in mente exsistenti famulantem, ex ea parte per accidens corrumpi possunt, corruptâ, aut graviter alteratâ sensitivâ facultate. Hoc modo ægritudine, aut oblivione quadantenus deperduntur, turbatis, aut deletis speciebus in facultate sensitiva residentibus, à quibus in usu suo pendet scientia.

At per se corrumpuntur habitus intellectivi, etiam quoad substantiam à causis contrariis, si quas habeant. Porrò evidens est, habitui primorum principiorum nihil esse contrarium. Non enim mens habere potest assensum contrarium primis principiis. At circa objecta aliorum habituum mens habere potest actum contrarium, per quem productus est habitus: ut recto discursui, per quem scientiæ habitus productus est, habere potest fallacem discursum, quo decepta in actum contrarium fertur, & sic corrumpitur scientiæ habitus, ac erroris habitus ingeneratur. Eodem modo virtutes morales corrumpuntur iteratis actibus vitiorum iis oppositorum. Imo per cessationem actus corrumpi possunt, quasi per remotionem prohibentis corruptionem. Nam usu virtutis diu cessante, faciliùs occurrunt variæ operationes ipsi contrariæ, quibus habitus oppositus sensim irrepit.

ARTICULUS SECUNDUS.

De Scientia secundùm se.

HIc paullo latiùs scientiam sumimus, prout etiam sapientiam comprehendit. Sic sumpta definitur, Cognitio certa & evidens rei per causam, seu Cognitio per demonstrationem acquisita. Demonstratio enim est, quæ probat evidenter conclusionem per causas.

Hìc

Hic verò *causa* dicitur, non solùm *rei*, seu in essendo; sed etiam *cognitionis*; seu in cognoscendo. Quo sensu clarior, ac nota propositio, ex qua alia ignotior evidenter deducitur, causa ejus esse dicitur, nempe in cognoscendo. Hæc scientifica cognitio aliquando actualis est, ut cum actu consideramus ea, quæ scimus; tumque dicitur *Actualis scientia*. Aliquando verò solùm habetur habitu, ut à dormiente; tumque *Habitualis scientia* dicitur.

Dari scientiam in Quæstione Proœmiali ad Philosophiam ostendimus, ubi argumenta contraria dissolvimus, nec ea hic repetere opus est.

Quorum sit scientia, ex ejus definitione constat. Nam omnium esse potest, quorum cognitio ex principiis evidenter certis necessariò deduci potest. Unde scientia esse potest etiam contingentium, & corruptibilium secundùm universales rationes; quia in communi, & quoad essentiam circà illa pleraque necessariò deduci possunt ex principiis per se notis, ut, Quod constat contrariis, esse corruptibile. Quod generatur, habere causas, &c. Deinde etiam de Ente rationis dari potest scientia, quia etiam circa ens rationis pleræque conclusiones ex certis principiis deduci possunt. Immò non entia, privationes, vacuum, umbræ, mors, peccata, &c. cum à ratione nostra concipiantur ad modum entis, ac de iis pleræque propositiones fiant, quæ ex certis principiis necessariò deducuntur; de iis etiam potest esse scientia. At non item de singularibus contingentibus in particulari sumptis; quia non habent principia & causa, cum quibus necessariò connectantur, sed ad ea se habent contingenter & fallibiliter. De singularibus tamen incorruptibilibus, ac indefectibilibus esse potest scientia, ut de Deo, Angelis, motu cœlestium corporum, &c. quia de iis etiam in particulari pleraque deduci possunt ex principiis necessariò, & evidenter certis.

Superest, ut de Scientiæ divisione dicamus. Primò dividitur in Speculativam & Practicam. Speculativa est, quæ sistit in contemplatione veritatis. Practica verò, quæ suas veritates ordinat ad opus: ut Philosophus moralis contemplatur naturam virtutis, ut meliùs vivat & operetur.

Dividitur 2. Scientia in Subalternantem & Subal-

ternatam. Scientia subalternata est, quæ desumit sua principia ex conclusionibus superioris scientiæ. Subalternans verò est illa superior scientia, ex qua desumit inferior sua principia. Sic Medicinæ principia probantur in Physica, & Musicæ principia probantur in Arithmetica.

Dividitur 3. Scientia in Naturalem & Supernaturalem. Naturalis est, quæ de rebus naturalibus, & lumine naturali cognoscibilibus agit. Supernaturalis est, quæ procedit per principium divinitus revelata. Hæc dividitur in Theologiam Beatorum, & Viatorum. Naturalis verò dividitur in Realem, & Rationalem. Rationalis est, quæ respicit ens rationis, & videtur esse unica, scilicet Logica: nam Rhetorica, & Grammatica, licèt respiciant ens rationis, scilicet congruitatem, & ornatum sermonis; deficiunt tamen à ratione scientiæ, & pertinent ad artes sermocinales. Scientia realis dividitur in Physicam, Mathematicam, & Moralem. Physica sub se continet Medicinam. Moralis verò Politicam, Oeconomicam, & Jurisprudentiam. Mathematica dividitur in Geometriam, quæ agit de quantitate continua; & Arithmeticam, quę agit de numero. Arithmetica continet sub se Musicam, quę respicit proportiones numericas, ut sonoras. Geometria verò continet Astronomiam, Cosmographiam, Machinativam, & Opticam.

Quęres, An scientia subalternata scientię rationem obtineat in absentia subalternantis.

Negant plerique, etiam ex Thomistis. Nam, inquiunt, principia subalternata fiunt certa in subalternante, ut principia Musicę in Arithmetica. Quandiu ergo Musicus non est Arithmeticus, nescit sua principia, sed solùm ea credit. Excipiunt tamen Theologiam, quia licèt clarè non videat sua principia, attamen certa est de illis per fidem divinam infallibilem. Alii censent, esse veram scientiam, quamvis non sit in statu perfecto, donec conjungatur suę superiori, in qua evidentiam habeat suorum principiorum: ut Musicus non est perfectè sciens, donec didicerit Arithmeticam, in qua probantur, & manifesta fiunt principia Musicę; attamen est aliquo modo sciens. Hęc sententia videtur conformior S. Thomæ Qu. 14. de Verit. art. 9. & probatur ejus ratione, Ille habitus est verè scien-

tia,

tia, qui probat conclusiones ex principiis certissimis & evidentibus: Sed scientia subalternata, ut Musica, probat suas conclusiones per principia certa & evidentia: Ergo est verè scientia. Probatur minor. Nam principia Musicæ sunt certa & evidentia. Si autem talia principia non sunt evidentia formaliter respectu ejus, qui est Musicus, & non Arithmeticus; attamen sunt ipsi evidentiæ præsuppositivè, in quantum scilicet præsupponit illa, ut evidenter demonstrata ab Arithmetico.

Dices. Musicus, qui non est Arithmeticus, per se ipsum non cognoscit evidenter Musicæ principia, esto ea præsupponat cognita ab alio: Ergo per se ipsum non est sciens.

Resp. Satis esse, ut principia præsupponantur tradita ab aliquo, qui ea evidenter cognoscat; sicut patet in Theologia, quæ est verè scientia, quamvis ejus principia non sint Theologis evidentia, sed tradantur à Deo, cui sunt evidentia.

Instabis, esse disparitatem inter Theologum & Musicum, quòd Theologus per fidem divinam habet certitudinem infallibilem principiorum suorum: at verò Musicus non habet, nisi ad summum fidem humanam, in quantum credit Arithmeticis dicentibus, Musicæ principia esse demonstrata in Arithmetica.

Resp. Musicum habere certitudinem infallibilem suorum principiorum, quia non tenet illa solùm per fidem humanam, sed per quandam notitiam certissimam innixam communi, & indubitato Doctorum omnium consensui, ex quo convincitur, principia illa esse evidentia in se ipsis, ita ut stultus esset, qui illa negaret. Unde adhæret illis tanquam certissimis, assentiturque Arithmetico, non ut homini, sed ut demonstratori.

ARTICULUS TERTIUS.

De Unitate scientiarum.

Circa unitatem scientiarum tria quæruntur. 1. Sitne scientia una simplex qualitas, vel coacervati plurium particularium scientiarum, ita ut tot sint scientiæ, v. g. in Logica, quot sunt conclusiones, ex quibus tanquam membris fiat unum corpus Logicæ. 2.

Unde sumatur unitas generica scientiarum, 3. Unde specifica.

PRIMA CONCLUSIO.

Quælibet scientia est una simplex qualitas, seu unicus habitus perficiens intellectum circa omnes conclusiones hujusmodi scientiæ. Ita S. Thomas 1.2.q.54.a.8.

Probatur ejus ratione. Quælibet scientia respicit omnes conclusiones sub unica ratione formali: Ergo est unica. Consequentia patet. Sic enim potentia visiva est simplex qualitas, quamvis respiciat plures colores, quia illos respicit sub unica ratione visibilis. Probatur antecedens. Quælibet scientia respicit conclusiones sub unico lumine, scilicet sub unico primo principio, ex quo gradatim nascuntur cætera principia conclusionum: sicut enim in arbore unicus est truncus, ex quo plures rami sese diffundunt; ita in qualibet scientia est unicum principium, scilicet objecti definitio, ex quo cætera principia continuâ serie nascentur.

Obj. Nova conclusio novam affert difficultatem: Ergo novum exigit habitum.

Resp. Distingo antecedens; Addit novam difficultatem, formaliter, nego; materialiter; concedo, id est, nova conclusio affert materiam novæ difficultatis, sed quæ sciri potest per principia, quæ intellectus jam habet; unde non petit novum habitum, sed solùm extensionem præexsistentis ad novam materiam.

Instabis. Diversi actus generant diversos habitus: Sed pro qualibet conclusione est diversus actus: Ergo est diversus habitus.

Resp. Distinguo majorem: Diversi actus non subordinati, concedo; subordinati, nego. Idem enim habitus potest se extendere ad plures actus subordinatos, & quadam serie, ac concatenatione ex uno fonte nascentes.

Urgebis: Ergo, qui scit primam Logicæ conclusionem, habet totum habitum Logicæ, si unicus & simplex est.

Resp. Distinguo consequens: Habet totum habitum entitativè, concedo; extensivè, nego. Id est, habet quidem entitatem habitûs scientifici; sed illa entitas

non

non est adhuc extensa ad omnes conclusiones suas: extendetur autem, dum ipse proficiet in addiscendo Logica, & lumen adhuc modicum ulteriùs propagabitur.

SECUNDA CONCLUSIO.

Diversitas generica scientiarum sumitur ex diversitate obstructionis à materia, quam dicit objectum scientificum. Ita S. Thomas Opusc. 79. q. 5. a. 1.

Declaratur conclusio. Cùm enim objectum scientiæ tanto perfectius sit, quanto altiùs assurgit supra materiam; juxta diversos gradus elevationis supra materiam erunt diversi gradus generici scientiarum. Materia autem potest tripliciter considerari. Primò, ut affecta singularitate, & conditionibus individuantibus. Secundò, ut abstracta à singularitate, sed tamen subjecta qualitatibus sensibilibus. Tertiò demum considerari potest præcisè secundùm se, ut est radix quantitatis. Primo modo dicitur *materia singularis*. Secundo modo dicitur *materia sensibilis*. Tertio modo dicitur *materia intelligibilis*. Primus ergo gradus abstractionis est à materia singulari, cùm scilicet res materiales considerantur in universali, (nam de singularibus materialibus non datur scientia) & primus iste gradus constituit primum genus scientiarum; quæ scilicet abstrahunt à materia singulari, ut Physica & Medicina, quæ considerant mutationes sensibiles in communi. Secundus gradus abstractionis est à materia, non solùm singulari, sed etiam sensibili, quando scilicet res considerantur separatæ, non solùm ab omni singularitate, sed etiam à sensibili alteratione, ut Geometra considerat circulum & lineas non curando, utrùm sint in materia frigida, vel calida; & iste gradus abstractionis constituit secundum genus scientiarum, quæ abstrahunt à materia sensibili, ut sunt Geometria & Arithmetica. Tertius gradus abstractionis est ab omni prorsus materia, quando scilicet considerantur quædam formalitates ita elevatæ, ut possint esse sine materia, ut Metaphysicus considerat veritatem, bonitatem, & alia, in quibus non involvitur materia, cùm possint convenire rebus etiam spiritualibus; & hic gradus constituit tertium genus scientiarum ab omni materia abstrahentium, quales sunt Metaphysica & Logica.

TERTIA CONCLUSIO.

Unitas ſpecifica cujuslibet ſcientiæ ſumitur ex unitate principiorum. Unitas verò principiorum attenditur ex eorum ſubordinatione ad unum primum, in quantum ſcilicet principia ita ſunt invicem ordinata, ut unum ſit ex alio, vel utrumque ex aliquo tertio, donec fiat reſolutio ad unum primum principium illius ſcientiæ, quod eſt definitio objecti, ex quo tanquam ex trunco cæterorum principiorum rami ſeriatim naſcuntur.

Probatur prima pars. Principia ſunt lumen, & ratio formalis, ſub qua ſcientiæ attingunt ſuas concluſiones: Ergo ex unitate principiorum deſumenda eſt unitas ſcientifica concluſionum, ac proinde unitas ſpecificà ſcientiarum.

Probatur etiam ſecunda pars, ſcilicet unitatem principiorum deſumendam eſſe ex illa ſubordinatione, per quam unum ex alio deducitur. Tum authoritate Ariſtotelis cap. 23. de Demonſtratione. Tum quia, ut dicit S.Thomas ibidem, principium ſubordinatum alteri deſumit ab ipſo virtutem: Ergo ubi ſunt plura principia ſub uno gradatim ordinata, non eſt niſi unica virtus, & unum lumen in diverſos veluti radios propagatum.

Obj. Principia omnium ſcientiarum reducuntur ad principia Metaphyſicæ: Ergo ſi talis reductio daret unitatem ſpecificam, non eſſet niſi unica ſcientia de omnibus rebus.

Reſp. Cùm S. Thoma de Demonſtratione, lect. 41. principia inter ſe connexa eſſe, ut unum & dare unitatem ſcientiæ, quandiu manet intra eandem abſtractionem, & idem genus ſcibilitatis. Quando verò principia gradatim ab uno deſcendendo tranſeunt ad novam abſtractionem, tunc variant ſpeciem, & conſtituunt novam ſcientiam ſpecificam, ut quandiu Metaphyſicus diſcurrit per ſua principia de rebus communiſſimis, & ab omni materia abſtractis, cenſetur habere unicam ſpecie ſcientiam: Sed cum principia naſcentia ex Metaphyſica incipiunt applicari enti mobili, & materiæ ſenſibili, tunc formant novam ſpecie ſcientiam, ſcilicet Phyſicam.

AR-

ARTICULUS QUARTUS.

Utrùm idem intellectus de eodem objecto possit simul habere Scientiam & Opinionem.

Certum est, scientiam & errorem non posse esse simul de eodem objecto in eodem intellectu. Dubitatur tamen de opinione, utrùm scilicet idem homo de eadem conclusione, v. g. quòd Deus exsistat, possit habere simul scientiam & opinionem, scientiam quidem, in quantum tenet hanc veritatem per medium demonstrativum, v g. per ordinem Universi, quo luce clariùs ostenditur, dari unum primum gubernatorem; opinionem verò, in quantum tenet eandem veritatem per medium probabile, ut quia id docuere sapientiores Philosophi, Pythagoras, Socrates, Plato, Aristoteles, &c.

Nota, scientiam duobus modis posse considerari. 1. Quoad actum. 2. Quoad habitum. Scientia actualis est ille actus, quo de facto assentimur conclusioni per demonstrationem probatæ. Scientia habitualis est quidam habitus ex tali actu relictus. Ex eo enim, quòd aliquis semel convictus sit de veritate conclusionis, in eo manet aliqua facilitas, & determinatio ad assentiendum tali conclusioni, quoties sibi proposita fuerit. Hæc facilitas vocatur *habitus scientificus*, seu *scientia habitualis*. Similiter opinio considerari potest vel quoad actum, vel quoad habitum. Unde tripliciter comparari potest scientia cum opinione. Primò actus cum actu. Secundò habitus cum habitu. Tertiò actus cum habitu. Quidam tenent, tam actum, quàm habitum scientiæ, & opinionis se posse compati. Quidam, neque actum, neque habitum opinionis, & scientiæ posse se compati. Quidam mediam viam tenent: dicunt enim, actum scientificum non posse cohærere cum actu opinativo, nec habitum cum habitu; bene tamen actum cum habitu.

PRIMA CONCLUSIO.

Actus scientiæ non potest compati actum opinionis, ita ut quis simul sit opinans & sciens respectu ejusdem conclusionis. Conclusio non sic intelligenda

 est,

est, ut duntaxat uterque actus non possit simul elici ab Intellectu, sed etiam ut vigente memoriâ actus scientiæ non possit produci actus opinionis.

Ita censet S. Thomas variis in locis; apertè verò 1. Post. lect. 44. *Manifestum est*, inquit, *quod non contingit omnino simul idem sciri & opinari, quia scilicet simul homo haberet existimationem, quòd res posset aliter se habere, & quòd non posset aliter se habere*. Aristoteles idem ibidem affirmat, nempe *Non fieri posse, ut idem quis opinetur, & sciat*.

Probatur Conclusio ratione S. Thomæ. Impossibile est, ut intellectus sit de eadem re certus & incertus: Sed intellectus sciens est certus de re, quam scit; intellectus verò opinans est incertus: Ergo idem intellectus de eadem re non potest opinari & scire. Major est certa. Nam certitudo repugnat incertitudini. Minor declaratur. Opinio enim essentialiter est cognitio incerta, per quam scilicet sic adhæremus uni parti, ut formidinem habeamus, ne altera sit vera. Scientia verò est cognitio certa & firma, per quam scilicet ita adhæremus uni parti, ut nullam de contraria formidinem habeamus.

Respondebis 1. Nihil obstare, quominus Intellectus habeat duplex medium, unum certum & evidens, cui innitatur scientia; aliud incertum & dubium, cui innitatur opinio. Unde ratione duplicis medii erit certus & incertus, certus per unum, incertus per aliud.

Sed contra. Intellectus de eadem veritate non potest esse certus & incertus, etiam per diversa media; Ergo nulla solutio. Probatur subsumptum. Intellectus enim semel certus, & plenè convictus de aliqua veritate non est ampliùs capax dubitandi de illa, quamvis ei proponantur media incerta: Ergo per diversa media non potest esse certus, & incertus de eadem veritate. Probatur antecedens tum ratione, tum experientiâ. Ratione quidem. Nam impossibile est, ut in eodem subjecto sit forma & privatio, ex quocumque capite procedat illa privatio; sicut impossibile est, quòd dum sol illuminat aerem, aer sit obscurus ex quacumque causâ possit procedere obscuritas: Sed certitudo & incertitudo opponuntur, ut privatio & forma; incertitudo enim est privatio certitudinis: Ergo intellectus certus de conclusione non est capax incertitu-

titudinis, quamvis illi media incerta proponantur. Experientiâ quoque idem suaderi potest. Sentimus enim in nobis, quòd si semel de re aliqua certi sumus per unum medium, non propterea sumus incerti, quamvis idem nobis persuadeatur per media incerta; ut quia certus sum me vivere, quantumvis aliquis multiplicaret media probabilia ad persuadendum me vivere; attamen propter illa media non me adduceret in aliquam dubietatem, & incertitudem illius veritatis.

Respondebis 2. Non esse de ratione opinantis, ut sit incertus ex parte sui, sed solùm quòd rem teneat per medium de se incertum.

Sed contra. De ratione opinantis est, ut sit incertus etiam ex parte sui: Ergo nulla responsio. Probatur antecedens, tum ex D. Thoma 2.2.quæst 1. art.5. ad 4. ubi expressè dicit, *De ratione opinionis esse, ut quod est opinatum, existimetur aliter se habere posse.* Tum ratione. Nam opinio definitur cognitio incerta & formidolosa: impossibile est autem, cognitionem esse formidolosam, nisi cognoscens sit etiam incertus, & formidine affectus, nam in tantum cognitio est formidolosa & incerta, in quantum intellectus formidat, ne id quod tenet, sit falsum, & oppositum illius sit verùm. Et quo patet, totius quæstionis cardinem, & simul fundamentum conclusionis nostræ in hoc situm esse, quòd opinans est incertus & fluctuans, è contra sciens est certus & firmus. Unde quia repugnat, eundem intellectum de eadem veritate simul esse certum & incertum, fluctuantem & firmum; ideo repugnat de eodem habere opinionem & scientiam.

Eâdem ratione convincitur, habitum opinionis esse non posse cum habitu scientiæ. Sicut enim repugnat, eundem intellectum esse simul certum & incertum actualiter, ita & habitualiter. Quippe hoc ipso, quòd sit habitualiter certus, excluditur incertitudo habitualis.

SECUNDA CONCLUSIO.

Actus opinionis potest esse cum habitu scientiæ, si sit in tali statu, ut non possit prorumpere in actum.

Ratio conclusionis est, quia habitus non opponitur ratione sui actibus habitûs contrarii, ut habitus injustitiæ non opponitur actibus justitiæ, sed illos pati potest: Ergo contingere potest, ut quis habens habitum scientiæ impeditum ab actu, exerceat actus opinativos; sicut qui habet habitum injustitiæ, elicit tamen nonnunquam actus justos. Utraque hæc conclusio magis confirmabitur ex dicendis articulo sequenti, conclusione 2. & 3. Quod enim ibi dicetur de actu scientiæ respectu habitûs fidei, proportionaliter applicandum est opinioni & scientiæ.

Objic. S. Thomæ authoritatem in 3. Dist. 31. quæst. 2. art. 1. quæstiunc. 1. ad 4. ubi sic habet. *Dicendum, quòd opinio & scientia, quamvis sint de eodem; non tamen sunt secundùm idem medium, sed secundùm diversa, & ideo possunt esse simul.*

Resp. 1. S. Thomam ibi sumere opinionem, non formaliter, & in statu opinionis, seu ex parte subjecti; sed materialiter, & ex parte medii, pro cognitione per medium probabile procedente. Fatemur enim, adveniente scientiâ remanere adhuc cognitionem per medium probabile acquisitam; sed negamus, habere ampliùs statum opinionis in præsentia Scientiæ. Quia opinio formaliter sumpta exigit subjectum dubium & fluctuans: unde cum per scientiam tollatur omnis dubitatio & anxietas à subjecto, tollitur etiam opinio in ratione opinionis.

Resp. 2. Thomam loco citato non loqui assertivè, sed permissivè. Nam solvebat argumentum ex paritate sumptum; nempe illud, opinio potest manere cum scientiâ: Ergo fides potest manere cum visione beatifica. Negat paritatem, quòd scilicet quamvis opinio possit esse cum scientia, fides possit esse cum visione. Quasi diceret. Esto scientia pati possit opinionem, non tamen visio beatifica pati potest fidem, quia scilicet fides magis opponitur visioni, quàm scientia opinioni. Eodem loquendi modo sæpe utitur Sanctus Thomas solvendo argumenta adversariorum, quæ procedunt ex paritate: sæpe enim permittit adversariis suppositionem falsam, & negat paritatem, quia hoc sufficit ad solvendum eorum argumentum.

Objic. 2. Cognitio procedens per medium probabile

le est opinio: Sed ex concessis intellectus sciens aliquam veritatem potest illam cognoscere adhuc per medium probabile: Ergo potest habere opinionem de illa.

Resp. Distinguo majorem: Cognitio procedens per medium probabile est opinio, si sit cum formidine contrarii, concedo; si sit sine formidine contrarii, nego. Et ad minorem: Intellectus sciens aliquam veritatem potest illam cognoscere per medium probabile, cum formidine & incertitudine, nego; sine formidine, concedo. Et nego consequentiam. Non enim omnis cognitio procedens per medium probabile est opinio, sed solùm illa, quæ est cum formidine contrarii. Intellectus autem sciens aliquam veritatem non potest habere formidinem de contrario illius veritatis; & ideo non potest habere opinionem de illa, quantumvis eam cognoscat per medium probabile.

Instabis. Positâ causâ ponitur effectus: Sed medium probabile est causa opinionis: Ergo posito medio probabili ponitur opinio.

Resp. Distinguo majorem: Positâ causâ ponitur effectus, si subjectum sit capax illius, concedo; si sit incapax, nego. Intellectus autem convictus per scientiam de aliqua veritate est incapax opinandi circa illam, quia est incapax dubietatis & incertitudinis: unde quantumvis habeat media probabilia circa illam veritatem, in illo tamen non producitur opinio.

Urgebis. Intellectus est capax certitudinis, & incertitudinis circa idem: Ergo intellectus est capax scientiæ, & opinionis circa idem. Probatur antecedens. Non magis opponuntur certitudo & incertitudo, quàm dolor & lætitia: Sed voluntas de eodem objecto potest habere dolorem & lætitiam: Ergo etiam intellectus circa idem potest habere certitudinem & incertitudinem. Probatur minor. Nam voluntas Christi simul gaudebat & tristabatur de sua passione: Sed passio Christi est unum & idem objectum: Ergo de eodem potest voluntas habere dolorem & lætitiam.

Resp. Nego antecedens. Ad probationem, nego minorem. Ad ejus probationem concessâ majore distinguo minorem: Passio Christi est unum & idem objectum, materialiter, concedo; formaliter, nego. Nam in passione Christi plures erant formalitates; erat enim afflictiva Christi,

& redemptiva hominum. Ut afflictiva Christi afferebat illi dolorem; ut redemptiva hominum causabat illi lætitiam: unde non sequitur, quod dolor & lætitia cadere possint supra idem objectum formaliter, sed solùm materialiter.

ARTICULUS QUINTUS.

Possitne Scientia esse simul cum Fide Divina.

Status quæstionis satis constat ex dictis superiori articulo. Solùm advertendum est, fidem definiri, Cognitionem certam quidem, obscuram tamen, Dei testimonio innixam. Hæc cognitio, non secus ac de scientia dictum est, potest dupliciter considerari. Primò in actu Secundò in habitu. Fides actualis est actus, quo assentimur rebus revelatis. Fides habitualis est virtus in intellectu residens, qua inclinamur ad assentiendum revelatis. Hoc posito, quærimus, utrùm fides, sive quantùm ad habitum, sive quantum ad actum possit esse cum scientia; ita ut eadem veritas ab eodem intellectu possit esse simul scita & credita. Plures extranei affirmant. S. Thomas, Thomistæ omnes, & plures alii negant. Cùm enim scientia duo habeat, evidentiam, & certitudinem, (dicitur enim cognitio certa, & evidens) sicut ratione certitudinis expellit opinionem, quæ incerta est; ita ratione evidentiæ excludit fidem, quæ obscura est.

PRIMA CONCLUSIO.

Actus fidei & actus scientiæ non possunt esse simul in eodem intellectu, de eodem objecto. Sic perpetuò docet S. Thomas, nempe *ea, quæ sunt fidei, non posse esse scita*. Omissis ergo authoritatibus, quæ plurimæ referri possent.

Probatur 1. Ratione Sancti Thomæ 1. 2. quæst. 67. artic. 3. Quæ opponuntur ex parte subjecti, non possunt esse in eodem subjecto: Sed actus fidei & scientiæ op-

po-

ponuntur ex parte subjecti : Ergo non possunt esse in eodem subjecto. Major patet. Quia oppositio est causa incompatibilitatis : unde quæ opponuntur, non possunt se compati in eo, in quo opponuntur. Probatur minor. Subjectum videns, & subjectum non videns opponuntur: Sed subjectum fidei est non videns ea, quæ credit; subjectum verò scientiæ est videns ea, quæ scit: Ergo fides & scientia opponuntur ex parte subjecti. Major patet. Siquidem videre & non videre manifestè sunt opposita. Minor verò probatur. Et in primis, quòd subjectum scientiæ sit videns ea, quæ tenet per scientiam, nemo negat; nam scientia est evidens rei cognitio. Unde illa, quæ sunt scita, debent esse visa intelligibiliter, id est, evidentia. Quantum verò ad secundam & præcipuam partem, quòd scilicet subjectum fidei debeat esse non videns, id est, non habens evidentiam eorum, quæ credit, probatur tum authoritate Apostoli 1. ad Corinth. 13. innuentis, quòd ea, quæ sunt fidei, cognoscuntur solùm in ænigmate, id est, sunt obscura credenti. Tum authoritate Patrum sæpe inculcantium, *fidem esse non visorum* : unde Augustinus, *Quid est fides? credere, quod non vides.* Tum demum ex definitione fidei, quam tradidit S. Paullus ad Hebr. 10. dicens, *Fides est argumentum non apparentium* : Ergo de ratione fidei est, ut ea, quæ creduntur, non sint visa, sed obscura credenti.

Respondebis, intellectum posse simul esse videntem & non videntem eandem veritatem, in quantum illam attingit per diversa media. Est enim videns, quatenus eam attingit per medium scientificum; & est non videns, quatenus illam attingit per testimonium dicentis, quod est medium creditivum.

Sed contra. Fides exigit essentialiter, ut intellectus simpliciter & omni ex parte non videat ea, quæ sunt fidei: Ergo nulla responsio. Probatur antecedens. Ea, quæ sunt fidei, debent esse obscura & ænigmatica respectu credentis, ut expressè dicit S. Paullus, & patet ex locis citatis: Sed ex quocumque capite aliquid sit evidens, non potest ampliùs dici ænigmaticum & obscurum ei, qui illud videt: Ergo fides essentialiter exigit, ut ea, quæ sunt fidei, ex nulla parte sint visa, seu evidentia. Probatur minor. Tum quia obscuritas & inevidentia est mera privatio: unde ex quocumque capite

pite oriatur evidentia alicujus veritatis, fugatur obscuritas circa illam, nec ampliùs potest dici *inevidens* & *obscura*. Tum quia aliàs sequeretur, ea, quæ sunt nobis notissima, posse dici ænigmatica, quia non percipiuntur ex aliquo capite; sicque dici posset magnum ænigma, *modò diem esse*, quia licet diem oculis evidenter percipiamus, non tamen ipsum percipimus auribus: Ergo ut aliqua res dicatur alicui obscura, debet esse ei inevidens ex omni capite.

Probatur 2. Conclusio egregiâ ratione Sancti Thomæ Quæst. 14. de Veritate, art. 9. Fides exigit, ut intellectus assentiatur rei creditæ ex confidentia luminis alieni, & quasi captivatus per authoritatem dicentis: Atqui ex quocumque capite intellectus habeat evidentiam rei, non assentitur ipsi quasi confidendo in alieno lumine, & se ipsum captivando sub alterius authoritate, sed ut confidens in proprio lumine, & jam de veritate ex se ipso securus: Ergo intellectus ex quocumque capite habeat evidentiam rei, non retinet ampliùs fidem circa illam. Major constat. Tum ex ipso nomine; nam fides dicta est *à fidendo*, eo quòd scilicet per eam assentiamur rebus, non quasi securi de illis per lumen nostrum, sed quasi confidentes in veracitate dicentis, & nosmetipsos voluntariè captivantes sub illius authoritate. Tum ex Apostolo dicente, *intellectum credentem captivari in obsequium fidei*: ut autem explicat Sanctus Thomas, captivus est, qui non est sub propria jurisdictione, sed retinetur extra proprios terminos per potestatem extraneam: Terminus autem, in quo naturaliter quiescit intellectus, est evidentia rei; & ideo intellectus credens dicitur *captivus*, quia cùm sit extra naturalem terminum, scilicet extra evidentiam rei, attamen rei assentitur, quasi alligatus per alienam authoritatem. Minor verò, quòd scilicet intellectus habens evidentiam rei, cui assentitur, non sit ampliùs captivus & confidens in alieno lumine, declaratur. Tunc enim proprios terminos attigit, scilicet evidentiam, & per se ipsum est certus: Ergo non censetur ampliùs *captivus & confidens in alieno lumine*, sed certus ex proprio lumine; & ideo Divus Paullus dicit, fidem in patria evacuandam esse, non quòd præcisè per testimonium Dei id fiat evidens in patria, quod erat sub illo obscurum in

via;

via; sed quia per beatificum lumen illustratus intellectus adhærebit divinæ veritati, non quasi confidens testimonio Dei dicentis, sed quasi de illa per proprium lumen securus.

SECUNDA CONCLUSIO.

HAbitus scientiæ & fidei non possunt esse simul in eodem, respectu ejusdem objecti.

Probatur. Non est possibile, ut idem subjectum sit habitualiter inclinatum ad actus oppositos: Sed actus fidei & scientiæ sunt oppositi, ut constat ex prima conclusione: Ergo intellectus non potest habere simul habitus inclinantes ad ejusmodi actus. 2. Sicut actus fidei exigit, ut intellectus non sit actu videns id, quod credit; ita habitus fidei exigit, ut intellectus non sit habitualiter videns id, quod credit: Atqui per habitum scientiæ intellectus fit habitualiter videns: Ergo cum habitu scientiæ non potest esse habitus fidei.

TERTIA CONCLUSIO.

HAbitus fidei potest esse cum actu scientiæ, modò talis actus nullum producat habitum.

Sic censet S.Thomas, qui 2.2. quæst.175.art.3.ad 3. loquens de raptu, in quo Paullus vidit clarè Deum, & habuit scientiam Beatorum, sic ait: *Quia Paullus non fuit beatus habitualiter, sed solùm habuit actum beatorum*, (id est, actum scientiæ beatificæ) *consequens est, ut simul tunc in eo non fuerit actus fidei; fuit tamen simul tunc in eo habitus.*

Probatur conclusio, tum ratione, tum exemplis. Ratione quidem. Cum enim scientia expellat fidem, eo modo expellitur fides, quo introducitur scientia: Ergo si scientia solùm introducatur per modum transeuntis & quoad actum, expellet solùm fidem quoad actum. Exemplis quoque. Sic quia ignis non introducit calorem in ferro, nisi per modum actûs transeuntis, relinquit illud semper habitualiter dispositum ad frigiditatem. Sic quia manus

nus sursum projiciens lapidem non imprimit ipsi inclinationem habitualem ad sursum, sed solùm motionem actualem transeuntem, lapis quantumvis actu tendat sursum, semper tamen remanet habitualiter inclinatus deorsum. Sic quia unicus actus injustitiæ non producit habitum injustitiæ, cum tali actu manere potest habitus justitiæ. Itaque actus non excludit habitum, nisi in quantum producit contrarium habitum.

Objic. 1. Philosophus Christianus demonstrativè scit dari Deum, & tamen idem tenet per fidem: Ergo de eodem habet fidem & scientiam. Antecedentis prima pars supponitur; secunda probatur. Quilibet Christianus, etiam Philosophus, tenetur credere omnes articulos fidei: Sed primus articulus fidei est, quòd Deus sit: Ergo Christianus Philosophus tenetur id credere.

Resp. Nego antecedens. Ad probationem, distinguo: Christianus tenetur credere omnes articulos fidei, quando sunt sibi credibiles, concedo; quando sunt sibi evidentes, nego. Tunc enim desinunt esse articuli fidei respectu illius: nam fides est de rebus obscuris, ut supra dictum est.

Instabis. Qui non credit unum articulum, est infidelis: Ergo si Philosophus non crederet Deum esse, esset infidelis.

Respond. Distinguo antecedens: Qui non credit unum articulum est infidelis, si non credat negando illum, concedo; si non credat sciendo illum, nego.

Urgebis. D. Paullus ad Hebr. 11. dicit, *Oportere accedentem ad Deum credere, quia est, & inquirentibus se remunerator sit*: Sed Philosophus debet ad Deum accedere, sicut & alii fideles: Ergo debet credere Deum esse.

Resp. Dictum Apostoli intelligendum esse de Deo ut authore & remuneratore supernaturali; nam fides Dei ut authoris naturalis non est necessaria ad justificationem, nisi per accidens in eo, qui illum non cognoscit per scientiam. Unde Angeli nunquam habuerunt fidem de Deo, ut anthore naturali, & tamen justificati sunt.

Objic. 2. Si Philosophus Christianus non haberet fidem de Deo ut authore naturali, minùs certus esset de existentia Dei, quàm rusticus: Ergo esset deterioris conditionis. Probatur antecedens. Assensus fidei est certior omni scientia: Sed rusticus tenet per fidem Deum esse, Philosophus verò per scientiam: Ergo Philosophus est minùs certus, quàm rusticus. Resp.

Resp. Nego antecedens. Ad probationem, distinguo majorem: Assensus fidei est certior scientia, sola, concedo; scientia per testimonium Dei confortata, nego. Solutio est Capreoli. Philosophus enim fidelis tenet Deum esse per duplex medium, divinam scilicet authoritatem, & scientificam demonstrationem: unde scientia ejus confortatur à divina authoritate, à qua recipit certitudinem supernaturalem; sicut virtutes morales acquisitę recipiunt supernaturale meritum ex subordinatione ad Charitatem. Solutio fundatur in S. Thoma 2.2. q.4. a.8. ad 2. ubi dicit, *Quòd aliquis parva scientia magis certificatur de eo, quod audit ab aliquo scientifico, quàm de eo, quod sibi secundùm suam rationem videtur*. Ex quo patet, quòd scientia potest confortari per testimonium dicentis.

Instabis. Ergo talis Philosophus habet assensum fidei simul cum actu scientię. Probatur consequens. Assensus ille est fidei, qui innititur divinę authoritati: Sed talis Philosophus, licèt habeat scientiam, quòd Deus sit, adhuc tamen innititur divinę authoritati: Ergo, &c.

Resp. Nego consequens. Ad probationem distinguo majorem: assensus ille est fidei, qui innititur authoritati divinę, ut motivo assentiendi rei aliundè obscurę, concedo; ut confirmanti id, quod aliunde est evidens, nego. Ut enim assensus aliquis sit actus fidei, necesse est, ut sit totaliter propter authoritatem dicentis, per quam intellectus captivetur ad assentiendum iis, quę sibi ignota sunt, ut supra dictum est.

Addunt preterea quidam, Philosophum Christianum habere certitudinem fidei de existentia Dei. Tum quatenus continetur in aliis creditis, v. g. in mysterio Trinitatis. Tum quia habet judicium actuale formatum per fidem, quo judicat, ejusmodi articulum esse omni veritate naturali certiorem. Tum quia semper est in preparatione animi ad illum credendum, si scientiam amitteret: semper enim retinet apud se fundamentum & columnam veritatis, scilicet divinam authoritatem, ad quam, deficiente ratione, confugere possit, sicque credere: nam in hac vita intellectus humanus adeo debilis est, ut in apertissimis veritatibus sępe vacillet, sicut videre est in antiquis Philosophis, qui licèt acutissimi, attamen circa divina graviter erraverunt; & modò viri aliunde docti, ubi semel fidem perdidere, in immanes errores incidunt. Et ideo propter hanc humani ingenii infirmitatem datum est

nobis

nobis lumen fidei, quod & nos circa ea, quę humanum captum superant, instrueret; & circa ea, quę aliqualiter à nobis sciri possunt, ut circa Dei providentiam, immortalitatem animæ, & morum doctrinam, confirmaret.

APPENDIX

De Ente rationis.

QUÆ de Ente rationis dicenda occurrunt duobus complectemur articulis, in quorum primo quæretur, an, quid, & quotuplex sit Ens rationis. In secundo, à quo formetur.

ARTICULUS PRIMUS.

An, quid, & quotuplex sit Ens rationis.

DIco 1. Datur ens rationis. Conclusio adeo certa est, ut mirum sit, ab aliquibus negari.

Probatur. Nomine *Entis rationis* nihil aliud intelligitur, quàm quod habet solùm *esse* in apprehensione rationis. Cum enim ens dicatur ab *esse*, sicut id, quod habet *esse* in rerum natura, dicitur *ens reale*; ita cujus *esse* totum consistit in apprehensione rationis, jure dicitur *ens rationis* Atqui datur aliquid, quod cum nullum prorsus *esse* habeat inter res naturales, aliquod obtinet in apprehensione rationis: Ergo datur ens rationis. Probatur minor. 1. Experientiâ, quippe sentimus, nos plerumque ea, quæ minimè sunt in natura, quasi essent, apprehendere, sicque dare illis aliquod *esse* apprehensum & objectivum: unde loquimur de illis ut de entibus, ut cum dicimus, *tenebras*

ope-

aperire terram; mortem esse januam melioris vitæ; esse pretiosam in Sanctis, &c. Quippe constat, metas privationes esse, quæ non habent aliud *esse*, quàm in apprehensione. 2. Ratione. Quia ea est intellectûs humani fœcunditas, ut possit formare aliquod *esse*; ut cum varios respectus & ordines excogitat inter ea, quæ secundùm naturam minimè ordinata sunt invicem, puta respectum prædicati, subjecti, medii, majoris extremi, &c. Sed cum aliunde nihil possit ad extra parturire, quippe, ut inquit Aristoteles, *Propter nostrum intelligere nihil mutatur in rebus*, tota illa interior fœcunditas, ad instar ovi subventanei, non effundit aliquod *esse* reale, sed solùm *esse* rationis, id est, totum in apprehensione intellectûs consistens.

Objic. Ens rationis non habet causam: Ergo non datur. Probatur antecedens. Vel enim illa causa esset realis, vel rationis: Si realis, effectus ejus debet illam imitari, ac proinde esse realis: Si rationis, de illa causa rursus quæretur, an sit ab alia causa vel rationis, vel realis.

Resp. Ens rationis habere causam eo modo, quo est: unde quia non est nisi in apprehensione, ideo non habet causam nisi apprehendentem. Et hæc quamvis sit causa realis, non tamen producit ens reale, quia non agit per actionem effusivam *esse* ad extra, sed solùm ejus apprehensivam ad intra; atque adeo dare tantùm valet *esse apprehensum*.

Dico 2. Ens rationis definitur, Quod habet *esse* objectivè tantùm in intellectu.

Declaratur definitio. Tripliciter aliquid potest esse in intellectu, subjectivè, effectivè, & objectivè. Ea sunt subjectivè in intellectu, quæ ipsi inhærent tanquam accidentia subjecto, ut habitus, & species intelligibiles. Ea sunt effectivè in intellectu, quæ ab illo producuntur tanquam motus vitales ab eo physicè procedentes, ejusmodi est ipsa intellectio. Ea verò sunt objectivè in intellectu, quæ ab illo purè apprehenduntur. Ens igitur rationis est, quod habet tantùm esse objectivè in intellectu, id est, cujus totum *esse* in eo consistit, ut apprehendatur. Ex quo infertur, non esse meram denominationem extrinsecam, sed aliquid ad modum entis apprehensum.

Dico 3. Ens rationis aliud est fundatum, aliud verò sine fundamento inventum.

Conclusio patet. Nam intellectus aliquando rationabiliter & ipsis rebus ita exigentibus novos adinvenit respe-

ctus:

ARTICULUS SECUNDUS.

Quæ Facultas efficiat Ens rationis.

DIco 1. Nec sensus externi, nec interni, nec voluntas, sed solus intellectus efficit ens rationis.

Probatur. Ens rationis est, quod habet tantùm esse objectivè in apprehensione rationis; Sed nec sensus externi, nec interni, nec voluntas dari possunt suo subjecto, ut habeat tantùm esse objectivè in ratione; id enim solius rationis actu efficitur, ut constat ex terminis: Ergo nequeunt efficere ens rationis.

Confirmatur. Ens rationis fit apprehendendo non ens ad modum entis: Ergo fit ab ea sola facultate, quæ rationem entis apprehendit. Atqui sola mens apprehendit rationem entis; ejus enim solius objectum est ens: Ergo sola facit ens rationis.

Objic. Sæpe sensus externus apprehendit ea, quæ non sunt in re, quasi essent. Ut oculus etiam umbram videt, quæ in re nihil est, & in picturis planis videt prominentias, ac distantias inter objecta, quæ prope sunt & plana: Ergo facit ens rationis, aut potiùs ens sensibile fictum, cujus totum *esse* est in apprehensione Sensûs.

Resp. Nego in his, sensum apprehendere, quæ non sunt, quasi essent. Oculus umbram, quasi esset, non videt, sed vel colorem minùs illuminatum, vel illuminationis extrema, ultra quæ dum nihil videt, dicitur abusivè umbram videre, cùm tamen re ipsâ nihil videat. Cæterùm umbram & tenebras puras non videre vel eo constat, quòd dum sumus in profunda nocte, nihil magis videmus apertis, quàm clausis oculis. In picturis verò prominentias & distantias non fingit, ubi non sunt, sed speciem ejus, quod re ipsa est, excipit; taliter tamen modificatam, ut modificari solet, cùm emittitur ab objectis prominentibus & inter se distantibus: ex quo sequitur in sensu communi judicium, quale solet sequi ex speciebus emissis ab objectis remotis & distantibus.

Instabis. Imaginatio pleraque fingit, ut Centauros, Chimæras, montes aureos: Ergo facit entia rationis, aut certè imaginaria. Resp.

Resp. Distinguo: Hæc fingit apprehendendo non ens ad modum entis, nego; componendo ex variis speciebus realibus tertiam speciem realem, concedo. Ut enim pictor miscendo colores Chimæram repræsentat; sic imaginatio eandem fingit miscendo species entium realium. Sed ut pictura chimæræ non est ens rationis, sic nec ejus Phantasma imaginatione formatum.

Dices. Cur ergo Chimæra dicitur ens rationis?

Resp. Quia in Chimæra duo sunt. 1. Phantasma reale, ex variis partium animalium phantasmatis conflatum; & hoc propriè pertinet ad imaginationem. 2. Ordo quidam apprehensus inter partes animalium, quæ re ipsa invicem non ordinantur.; & hic ordo, in quo formaliter consistit Chimæra, est ens rationis: at non fit ab imaginatione, sed ab intellectu, cujus solius est ordinare, quæ re ipsa non sunt invicem ordinata.

Dico 2. Probabile est, intellectum Angelicum posse facere ens rationis, saltem aliquod, etsi non omne.

Probatur. Angelus distinguit attributa Dei, quæ non sunt in se distincta: Sed talis distinctio est ens rationis; Ergo facit ens rationis. Major constat. Nam intellectus angelicus, cum sit limitatus, non potest concipere unico conceptu totum Deum: proindeque cogitur formare in Deo plures conceptus, & illum in varia attributa distinguere. Minor probatur. Ens rationis est, quod habet tantùm esse objectivè in intellectu: Sed illa distinctio habet tantùm esse objectivè in intellectu: Ergo est ens rationis.

Respondebis, Angelum concipere quidem attributa Dei diversis actibus, non tamen concipere illa ut distincta; nec proinde facere ens rationis.

Sed contra. Licèt Angelus non cognoscat attributa Dei ut distincta in re, bene tamen ut distincta in suo conceptu, in quantum de illis habet conceptus objectivos distinctos.

Dico 3. Intellectus divinus non facit entia rationis. Conclusio communior est inter Thomistas.

Probatur. Cognitio formativa entis rationis est essentialiter imperfecta: Ergo non competit Deo. Probatur antecedens. Ens rationis fit cognoscendo rem aliter, quàm sit: Sed talis cognitio est imperfecta: Ergo cognitio formativa entis rationis est imperfecta. Major constat. Nam ens rationis fit, vel apprehendendo carentiam entis, quasi esset ens; vel referendo ea, quæ non sunt relata: quæ cogni-

tio-

tiones, ut patet, cognoscunt rem aliter, quàm sit; nam nituntur apprehendere id, quod non est, quasi esset. Minor verò videtur certa. Nam cognitio censetur perfecta, quæ attingit rem, ut est: Ergo illa cognitio est imperfecta, quæ cognoscit rem aliter, ac sit; quæque nititur apprehendere, quasi esset, id, quod de facto nihil est.

Confirmatur ex discrimine, quod est inter intellectum divinum & creatum. Intellectus enim creatus est sterilis ad extra, & non est mensura realitatis eorum, quæ apprehendit, sed magis ab illis mensuratur; unde si objectum, in quod fertur, non habet ex se realitatem, non potest cognoscendo illam ei dare, sed solùm dat ei aliquod *esse* apprehensum, quod est merum *esse* rationis, sicque facit entia rationis. At cognitio Dei est causa realitatis rerum, & sicut ejus *approbare* est *facere realiter*, ita sine approbatione cognoscere & apprehendere est reddere realiter possibile: Ergo hoc ipso, quòd aliquid est à Deo apprehensum, est ens reale, proindeque implicat, merum ens rationis fieri à Deo, sed quidquid ab eo fit, est reale. Hanc rationem frequenter insinuat D. Thomas, præcipuè de Verit. Quæst. 2. art. 8.

Objic. 1. Ex S. Thoma 1. p. q. 15. art. 2. ad 3. & 4. Respectus ideales essentiæ divinæ ad creaturas sunt entia rationis; non enim sunt reales, ut expresè dicit eo loci: Sed Deus causat tales respectus, ex eodem S. Thoma: Ergo facit entia rationis.

Resp. 1. Distinguo minorem: Deus causat respectus ideales, formaliter, apprehendendo aliquam relationem in sua essentia ad creaturas, nego; fundamentaliter, cognoscendo suam essentiam diversimodè à creaturis imitabilem, quæ imitabilitas est fundamentum respectuum idealium, quos in Deo formaliter intelligimus, concedo.

Resp. 2. Distinguo majorem: Respectus ideales Dei ad creaturas sunt relationes rationis, respectus ideales cogniti per modum relationum exsistentium subjectivè in Deo, concedo; cogniti per modum relationum in Deo solùm terminativè exsistentium, nego. Et similiter ad minorem: Deus causat tales respectus, eos apprehendendo ad modum relationum in sua essentia subjectivè exsistentium, nego; eos apprehendendo per modum relationum in creaturis subjectivè, in sua verò essentia terminativè exsistentium, concedo. Et nego consequentiam. Explicatur. Duobus modis potest Deus intelligi respicere crea-

turas

turas, & ad illas comparari: Primò tanquam relatus ad ipsas; ita ut relatio sit in Deo subjectivè, & in creatura terminativè. Secundò tanquam terminans relationem, quæ est subjectivè in creatura. Fateor quidem, quòd primo modo concipere in Deo respectum ad creaturas est facere relationem rationis: quia Deus non potest esse subjectum relationis realis ad creaturam. Attamen concipere secundo modo respectum in Deo non est facere ens rationis, nisi fundamentaliter. Deus autem non facit respectus ideales quasi concipiendo in sua essentia relationem ad creaturas, cùm non dicat ad illas relationem; sed dicitur facere ideales respectus & comparare suam essentiam ad creaturas, in quantum cognoscit in creaturis esse relationem ad suam essentiam, quam imitantur & participant, ita ut ille respectus dicat relationem subjectivè in creatura, & terminativè in essentia divina existentem.

Instabis. Illa solutio est expressè contra S. Thomam: Ergo non explicat ejus authoritatem. Probatur antecedens. 1. Quia D. Thomas expressè dicit, respectus illos *esse in Deo, & non in creaturis*, cujus oppositum solutio tenet. 2. Quia dicit illos respectus *non esse reales, sed intellectos à Deo*, solutio autem explicat D. Thomam de aliquo respectu reali, quamvis realiter Deo non inhærente. 3. Quia D. Thomas dicit, tales respectus *causari ab intellectu divino comparante essentiam suam ad creaturas*; cùm è contra solutio dicat, causari in rebus, ex eo quòd Dei essentiam respiciant.

Resp. Nego antecedens. Ad primam probationem resp. solutionem admittere, respectus ideales esse in Deo, & non in creaturis. Non tamen sunt in eo tanquam respectus, ut ita dicam, activi, referentes ipsum ad creaturas; sed passivi competentes ipsi, ex eo quòd sit variè imitabilis à creaturis, sicque ab illis respiciatur ut exemplar.

Ad 2. Resp. Tales respectus idcirco non esse reales, sed intellectos tantùm à Deo, quia non dicunt aliquam relationem in Deo, sicut respectus personales, ut ibidem ait D. Thomas, sed solùm in eo consistunt, ut essentia Dei intelligatur per connotationem ad creaturas, seu, ut loquitur S. Thomas 1. p. q. 13. art. 7. *apprehendatur ut terminus relationis creaturarum*.

Ad 3. Resp. Respectus illos causari etiam ab intellectu divino, quia in eo consistit ratio ideæ, ut scientia Dei intelligatur variè imitabilis à creaturis, proindeque cum

con-

connotatione ad creaturas. Sed de his accuratiùs Theologi.

Objic. 2. Cognoſcere ens rationis eſt ipſum facere: Sed Deus cognoſcit ens rationis; nam cognoſcit ſyllogiſmos, & cognitiones, quas habent homines, quæ plerumque terminantur ad ens rationis: Ergo facit ens rationis.

Reſp. Diſtinguo majorem: Cognoſcere ens rationis eſt illud facere, cognoſcere practicè, concipiendo ad modum entis id, quod non eſt, ſicque illi affingendo eſſe objectivum, concedo; cognoſcere purè ſpeculativè, ut factum ab alio, nego. Itaque ille, qui rationem entis non enti affingit, dicitur propriè cognoſcere ens rationis practicè, ac illud facere. Sed qui videt, alium affingere rationem entis non enti, non propterea facit ens rationis, ſed videt fieri ab alio, & ſic ſpeculativè ſolùm illud cognoſcit. Deus autem non ſic cognoſcit ens rationis, ut ipſe non enti rationem entis affingat; ſed ſolùm videt, hoc nos facere.

Objic. 3. Deus cognoſcit privationes, ut mortem, & tenebras, per modum entis: Ergo facit ens rationis. Probatur antecedens: quia quidquid cognoſcitur, ad modum entis cognoſcitur.

Reſp. Nego antecedens. Ad probationem, diſtinguo: Quidquid cognoſcitur, ad modum entis cognoſcitur, ſi cognoſcatur in ſe ipſo eſſe aliquid, concedo; ſi non cognoſcatur in ſe ipſo eſſe aliquid, nego. Deus autem non cognoſcit mortem in ſe ipſa, quaſi eſſet aliquid, ſed cognoſcit eam in ipſa vita, in quantum cognoſcit, mortem non eſſe vitam. Unde dicit D. Dionyſius, *Deum cognoſcere tenebras per lucem*.

Quæres, Qua ſpecie cognoſcatur Ens rationis.

Reſp. In primis non cognoſci per ſpeciem impreſſam propriam. Nam cùm in re non ſit, nequit aliquid imprimere intellectui. Nec etiam cognoſcitur per ſpeciem expreſſam ipſi propriam, ſed appropriatam ab intellectu. Fit enim, quatenus intellectus rationem entis abſtractam ab ente reali, imo ab ipſa realitate, nempe ab *eſſe*, aut *non eſſe* extra intellectum, attribuit iis, quæ re ipſa non ſunt; ſicque iis tribuit *eſſe* aliquod objectivum in ſola ejus apprehenſione conſiſtens. Et ſic dicitur, Ens rationis cognoſci per ſpeciem alienam; id eſt, per ſpeciem, quæ originariè eſt entis realis, ſed quæ ab ipſa realitate abſtracta fuit per intellectum, & affingitur, ubi re ipſa non eſt.

Sed

Sed de rebus Philosophicis hactenus. In quo quidem opere si quid à me peccatum est, humanæ conditionis memor ignosce: Si quid boni, eo utere, ut dono per Angelicum Doctorem nobis à Deo concesso, à quo est omne bonum & verum. Ipsi gloria in secula. Amen. Quæ verò scripsi, omnia Sanctæ Romanæ Ecclesiæ judicio libentissimè submitto.

Finis Tomi quarti, ac Totius Operis.

ANT 121846 1